

תרבות ישראל
במערבולת הקידמה הפוסטמודרנית

דב לנדאו

אתר דעת * תשי"ע

בע"ה

תוכן מקוצר

- פרק א - היווצרותה מהותה והתפוררותה של תרבות.
- פרק ב - הסתגרות ופתיחות בתרבות ישראל.
- פרק ג - העקידה כמוטיב ראשי במלחמת התרבות בישראל.
- פרק ד - השאיפה לקדושה כגורם להסתגרות
- פרק ה - השאיפה לחופש הפרט ולחופש הביטוי כגורם לפתיחות אנרכית ניהיליסטית בחיים, בתרבות ובאמנות. (בין תיאטרון פרוץ לתיאטרון אמת)
- פרק ו - המאבק בין סגירות לפתיחות כמאבק בין אבות לבנים (בנים אכלו בוסר ושיני אבות תקחינה).
- פרק ז - המאבק בין סגירות לפתיחות כמאבק בין חינוך לחברה.
- פרק ח - המאבק בין סגירות לפתיחות כמאבק בין חברה ערכית לחברה חפשית טכנולוגית. (תרבות וחינוך בעידן הטכנו-ברברי).
- פרק ט - האם יש אפשרות לקרוב לבבות בין הקצוות של החברה הישראלית?
- פרק י - האם יצרו המאבקים בתרבותנו תרבות ישראלית מקורית?
- פרק יא - תרבותנו בנבכי הדקונסטרוקציה והפוסטמודרניזם.
- פרק יב - על המחויבות שלנו לתרבות היהודית המקורית.

תוכן מפורט

6	אקדמות מילין
8	פרק א' - היוצרות, מהותה והתפוררותה של תרבות
8	מבוא
10	א. התרבות כאחדות של תחומים
15	ב. התרבות כארגון, כריסון, כטפוח וכעידון
17	ג. התרבות כמיזוג קטבים
21	ד. התרבות כאורגניזם מתפתח
26	ה. התרבות המודרנית כאורגניזם מתפורר
26	1. המדע, הטכנולוגיה והכלכלה כיסודות מפוררים
39	2. הליברליזציה באמנות ובחברה כיסוד מפורר
42	3. מאבקה ועמידתה של תרבות בעתות משבר
48	סיום
50	פרק ב' - הסתגרות או פתיחות בתרבות ישראל
50	מבוא
51	המעבר מהפתיחות אל ההסתגרות
55	התנגדות חכמי הדורות להסתגרות (ערכן של החכמות)
63	הספרות הדיאגנוזה להתפקרות
66	לא הספרות גרמה להתפקרות
75	פרק ג' - ה"עקידה" כמוטיב ראשי במלחמת התרבות בישראל
75	חלק א': ה"עקידה" והבעיה הפרשנית
76	העקדה והבעיה המוסרית
79	סילוף אנכרוניסטי וסילוף הרמנויטי של משמעות העקדה
83	חלק ב': העקידה כהיענות לתביעות ההיסטוריה
84	נקודת מוקד ראשית
87	תנודות קיצוניות מצד אל צד
88	ראייה פשטנית אצל בני דורנו
89	חלק ג': העקידה והמוות בתפיסה אלוקית ובתפיסה אנושית
90	ראיית המוות בעיניים אובייקטיביות
92	העקידה בפירוש המוליך לתהום
94	הרגש המוסרי והצו הדתי
96	חלק ד': עץ הדעת, העקידה והאדם האובד במרדו
96	סלחנות הבורא כלפי האדם
97	בין הפרט והכלל
99	העמדת הפנים של אנשי הקידמה
103	פרק ד - השאיפה לקדושה כמניע להסתגרות
103	הערות למשמעות מושג ה"קדושה"
105	א. הדרך הראשונה: בדיקת המושג "קדושה" וחיפוש משמעויותיו השונות בפסוקי המקרא
107	ב. הדרך השנייה: בדיקת אפני הפרשנות של המילונים ושל חכמינו הקדמונים והאחרונים
112	ג. הדרך השלישית: בדיקת יחס ההלכה אל מושג ה-"קדושה", כדרך לחישוב משמעותו
116	ד. הדרך הרביעית: בדיקת משמעויות המושג "קדושה", לפי רצף אנליטי של תכונותיו
126	ה. ס י כ ו מ ס ק נ ו ת
130	פרק ה - השאיפה לחופש כמניע לפתיחות אנרכית ניהיליסטית בחיים בתרבות ובאמנות
130	בין תיאטרון פרוץ לתיאטרון אמת
130	אגוצנטריות בכבלי האבסורד
130	חלק א
131	גילוי של ייאוש
132	סילוף תפיסת ההומניזם
134	סתירות לוגיות
136	חלק ב
137	מהי יהדות?
141	חלק ג
141	"בחיים הממשיים"
142	תרבות והתפתחותה
143	בלא פערים ודילוגים
143	יסודות של לבנטיניות
144	על גבולות המותר בתרבות ובספרות

144	חלק א
156	על ניבול הפה בכלל ובאמנות בפרט
158	מהותו של הריאליזם
160	דיון גלוי ומפורט
161	נושאים "עדינים" בספרות
162	הקנאה והחשד
164	עת לעשות
165	על מה שרצוי ועל מה שאינו רצוי בקולנוע ובתיאטרון
165	"מ ע ל ה" המדרדר במורד הדקדנס
172	דו-שיח של חרשים בין טכנאי תיאטרון לטכנאי דת
174	תפיסת האמנים החילוניים ה"חפשיים"
175	תפיסת אנשי התיאטרון הדתיים
175	תפיסת הרבנים וההסתמכות על הרב קוק
181	בעית הטרגי או הקונפליקט ללא פתרון
182	בעית ההתבוננות הקומית בעולם
184	בעית השוויון כדוגמה למגמות כפולות ביהדות
187	תיאטרון אחר או תיאטרון של ערכים עבור הציבור הדתי
187	א. על עקרונות היסוד של התיאטרון מול עקרונות היסוד של ההלכה
190	ב. על השקר ועל הסמליות בתיאטרון
193	ג. ריאליזם, זיוף ואוטנטיות
195	ד. עוד על הריאליזם באמנות ובתיאטרון
198	ה. על תיאטרון ערכי בעידן פוסטמודרני
200	לשם הבנה טובה של הנושא עלינו לבדוק מה הבדל בין מודרניזם לפוסטמודרניזם
201	ד ב ר י ס י כ ו ם
202	פרק ו - המאבק בין סגירות לפתיחות כמאבק בין אבות לבנים
202	(בנים אכלו בוסר ושיני אבות תקחינה)
202	חלק א. שלילת האבות ועולמם - פתיחה עיונית
202	יחסי הספרות והממשות
212	חלק ב. השתקפות היחס אל האבות ואל עולמם בספרותנו
212	הספרות העברית החדשה - ה פ ר ו ז ה
213	יוסף פרל
214	ראובן אשר ברוידס
214	פרץ סמולנסקין
215	י"ח ברנר
216	ח"נ ביאליק
218	י"ד ברקוביץ
220	ש"י עגנון
221	חיים הזז
222	יהושע קנז
224	ס' יזהר
226	אהרן מגד
227	יעקב שבתאי
228	עמוס עוז
229	א"ב יהושע
229	מאיר שלו
232	הספרות העברית החדשה - ה ש י ר ה
232	בן-ציון תומר
233	א"צ גרינברג
234	א. ג ל ב ע
234	חיים גורי
237	יצחק לאור
238	יהודה עמיחי
240	יצחק עקביהו - סקירה על דמות האב בשירה הצעירה
242	חלק ג. השתקפות היחס אל האבות במציאות הממשית של חיינו
242	על כבוד אב ועל רציחתו
244	רציחת האבות המתים
245	האם המתועבת
246	אשמת האבות מעבר לכל ויכוח

246.....	מה אפשר ללמוד ממכתבו של קפקא?
247.....	להגנת קורצווייל
247.....	נגד הבלי הפסיכולוגיה
248.....	הבעייה הלאומית
249.....	חלק ד. רצח פרות קדושות ושיבוש מושגים כאסון לאומי - דברי סיכום
253.....	פרק ז - המאבק בין סגירות לפתיחות כמאבק בין החינוך לחברה
253.....	על מצב המורה החינוך וההוראה
253.....	להגנת האומנות הבזויה
253.....	פתיחה
254.....	בית הספר המורה והמשמעת
256.....	בית הספר המורה והדוגמא האישית
257.....	בית הספר המורה ואספקת "תוצרת" חינוכית
259.....	בית הספר כתחנת נסיונות
259.....	בית הספר כמתנ"ס או כלונה-פרק המתנהל על-ידי מדריכי תנועות נוער
261.....	בית הספר המנהל ומצבו של המורה
263.....	בית הספר, המורה, והמקטרגים המקצועיים
266.....	פרק ח - המאבק בין סגירות לפתיחות כמאבק בין חברה ערכית לחברה חפשית-טכנולוגית
266.....	חלק א - תרבות וחינוך בעידן הטכנו-ברברי
274.....	חלק ב - חינוך הומניסטי בעולם טכנולוגי
274.....	הדמוקרטיה והקידמה הטכנולוגית
289.....	פרק ט - היש אפשרות לקרב בין הקצבות של החברה הישראלית?
289.....	הערת אקדמה
290.....	א. על הרבגוניות של המתדינים
291.....	ב. על ההדדיות בין המתדינים
294.....	ג. על תרבות על דמוקרטיה ועל הטרנסצנדנטי
298.....	ד. על העבר הלאומי ועל התרבות
300.....	ה. על בעיות אקטואליות בין התרבות הדתית לחילונית
303.....	1. הכשרות
305.....	2. השבת
309.....	3. דיני אישות
313.....	סיכום
316.....	פרק י - האם יצרו המאבקים תרבות ישראלית מקורית?
316.....	א. דברי פתיחה - הערות למהותה של תרבות
318.....	ב. האם יש תרבות ישראלית?
318.....	1. פאטה-מורגנה של תרבות ישראלית
320.....	2. האם יש לנו תרבות חילופית?
322.....	3. הבידור כערך של תרבות או רידוד התרבות:
323.....	4. הזלילה כערך של תרבות נהנתנית
324.....	5. המין כערך של תרבות היצרים
327.....	6. עבודה זרה כתרבות
330.....	7. בין תרבויות לאומיות לתרבות ליבנטינית
333.....	פרק יא - תרבותנו בנבכי הדקונסטרוקציה והפוסטמודרניזם
348.....	פרק יב. מדוע אנו מחויבים לתרבות היהודית?
351.....	על האמת ועל האותנטיות

הערות

אקדמות מילין

ספר זה דן בתהליכים של תרבות ושל חברה וכן בתהליכים פסיכולוגיים, וכן בתהליכי החינוך והוא דן גם בעולם החוויות הדתי, בעולם הספרות, בעולם הקולנוע והתיאטרון, באיכויות סמליות של ההיסטוריה, ואף במתח שבין עולמות אלה שהם עולם הרוח ועולם החומר והטכנולוגיה. ואולם על-אף תכנון זה ירגיש המעיין בשינויים מהותיים עד גבול של מהפך, בהשקפת עולמו של המחבר. אם בראשית הספר מבצבצת האמונה האיתנה בדו-קיום פורה בין תרבות ישראל לתרבות הכללית, הרי ששלב אחרי שב אנו עדים להתערערותה של אמונה תמימה זו. עם השנים ועם ההתקדמות בפרקים מתברר לאור הניסיון המצטבר בתחום החקיקה, בתחום המשפט והתקשורת, ואף בתחום חיי החברה ובפוליטיקה, כי קיימת מגמה אגרסיבית להשליט את חוקי המדינה והחברה החילונית על עקרונות האמונה והדת. מגמה זו שברה לרסיסים את ההרמוניה הזמנית ששררה בין הפלגים משך תקופה ארוכה. הואיל והענף הדתי שך המערכת החברתית שלנו חש עצמו מותקף ומאויים, הקשיח אף הוא את עמדותיו והחל להתכנס לתוך עצמו לשם שמירה קפדנית יותר ויותר על ייחודו. להקשחה הדדית זו היו כמובן גם השלכות פוליטיות שהחריפו עוד יותר את הקונפליקט.

בגין הילודה הגבוהה בציבור הדתי והחרדי, ובגלל ייסוד מספר ערים וכן מספר גדול של שכונות שרוב תושביהן דתיים חלו שינויים מרחיקי לכת במבנה הדמוגרפי בישראל. שנוי זה בולט במיוחד בירושלים. תופעה זו נתפסה כאיום חמור חיי היום יום של הציבור הכללי החילוני, ולכן צבור זה החל להזדרז ולהפעיל את כוחו כרוב פוליטי, מחשש להחמיץ את המועד. כך נוצרה מפלגה פוליטית שכל מגמתה היא להצר את צעדיהם של הדתיים ושל החרדים בחינוך, בתרבות, בחברה, בהתיישבות ובכלכלה. בוטלו קצבאות הילדים למשפחות גדולות, בוטל המשרד לענייני דתות וצומצמו שירותי הדת, וצומצמו למינימום גם תקציבי הישיבות, וכן תקציבי החינוך הדתי. במצב זה אין כמובן מה לדבר על תקציבים לבניית מקוואות או לבניית בתי כנסת. בתי הכנסת סבלו בלאו הכי מקיפוח מתמשך, והכל יודעים, שבארץ ישראל צריך לחפש בנרות בית כנסת נאה הראוי לתואר זה, בניגוד לבתי הכנסת המפוארים שבחוץ לארץ, שרבים מהם הם מלאכת מחשבת ארכיטקטונית.

זה הרקע האמיתי גם להריסת גוש קטיף, ולניסיון לפזר את חברי היישובים לכל עבר, כדי שלא יישארו מאוחדים וכדי שלא יוכלו לשמור על כוחם. מגמה זו שואפת, כפי הנראה היום ביוזעין, לפזר את כל מבצרי הצינונות הדתית ואת כל מבצרי היהדות החרדית. נראה שיש גם מגמה להפוך את השכונות הדתיות לסלאמס מכוערים. כל מה שהיה מוסכם על השלטון לגבי שמירת האופי היהודי של המדינה בשנותיה הראשונות, נעלם בימינו כלא היה. ראשי המדינה של הימים ההם הכירו עדיין את היהדות ואת ערכיה בתפארתם ובגדולתם, והיה מסכם בעיניהם שגדולה זו חייבת להישמר עבור הדורות הבאים. גישה מסורתית ותרבותית זו נתפסת היום על-ידי הבנים ועל-ידי הנכדים כשיטה מיושנת ששוב אינה רלוונטית וכחסרת כל תועלת. אין צריך לומר, שגישה חדשה זו נשענת על העובדה המצערת שהדורות החדשים שוב אינם מכירים לא את הקפה, לא את רמתה ועמקה, ולא את יופייה ואת ייחודה של התרבות העברית שפותחה וטופחה משך שלושת אלפים שנות היסטוריה. ביחסם לתרבות ענקית זו, הנקראת בפי רבים בשם "ארון הספרים היהודי", שבגין היקפו הענף אין כאן אפשרות לתארה, הדורות הצעירים של ימינו הם כגויים גמורים, שבגין החלטות אבותיהם נאלצים לדבר עברית, שהיא אמנם עברית קלוקלת ומנותקת ממקורותיה, אבל היא עברית מכל מקום. אין פלא שיש היום ציבור גדול,

שאצלם כל מנהג יהודי, וכל רעיון מקורי עברי, ואפילו השפה העברית שלא לדבר על התאריך העברי יוצר תסכול הקרוב לזעם נגד כל גילויי התרבות העברית. תסכול זה גובר עוד יותר לאור שאיפות ציבור זה לגלובליזציה של תרבותנו.

התוצאה של מצב זה היא מלחמה עקבית ונואשת של מנהיגי הציבור החילוני בכל מה שהו יהודי, ומאמץ נואש להפוך את מדינת ישראל לישות הנקיה מכל השפעה מצד תרבות ישראל המקורית. תהליך זה אינו מאפשר שום הדברות בין הפלגים הנחמים על נפש המדינה, והוא עלול להוביל למצב שהיהודים הנאמנים ליהדות הישנה לא יוכלו להתחתן עם צאצאי הציבור החילוני, ואף לא יוכלו לדור עימם בכפיפה אחת. התופעה של שכונות ויישובים ואף ערים שתושביהם יהיו דתיים בלבד תגבר, עם ישראל יהפוך עד מהרה לשני עמים, שבגין ההתפתחות הנפרדת של הלשון אפילו לא יבינו איש את שפת רעהו. כבר היום ידוע לכל, שיש הבדלים יסודיים בין השפה של הציבור החילוני לשפה של הציבור הדתי והחרדי. דווקא בארץ ישראל תתפלג האומה לעברים ישראלים מזה וליהודים דבקים במסורתם מזה.

פרק א' - היוצרותה, מהותה והתפוררותה של תרבות

מבוא

בימינו קשה מאד לדבר על תרבות מבוססת וחיונית. החברה האנושית המערבית של תקופתנו פתוחה וסלחנית, ושוב אינה מגינה על מנהגיה בדבקות כפי שנהגה בעבר. התחבורה המפותחת, אמצעי הקומוניקציה, המלחמות, ההגירות והצרכים הכלכליים הביאו לכך שברבות מארצות העולם דרים יחד בני אדם שמקורם בתרבויות שונות. ביחס לפריס מדברים היום על חצי מליון זרים, מהם רוסים, איטלקים, ערבים, יפנים, כושים ועוד. הצורך בסלחנות ובסובלנות ביחס למנהגי אחרים גרם להתרופפות בשמירת מנהגי כל התרבויות ונימוסיהן. בני אדם שוב אינם מזדעזעים אפילו כאשר צעיר אינו מוסר את מקומו באוטובוס לזקן העומד לידו. קשה מאד לחנך ילדים להתנהגות ידועה, כגון שמירת שבת, לבוש פשוט וצנוע, או שמירה על נקיון הרחוב, שעה שהשכנים, שלפי קני המידה החדשים אף הם אנשים הגונים וטובים, נוהגים בצורה שונה. המלחמות בהן נהרגו צעירים למליונים, ואצל היהודים השואה בה נעלמו מאירופה כמעט כל הילדים היהודיים, הגישות הליברליות-המתקדמות בחינוך, התרופפותו של תא המשפחה, וההתקדמות המסחררת של המדעים והטכנולוגיה, השמיטו את הקרקע המוצקה מתחת לרגלי דור המבוגרים, ושללו ממנו את הסמכות להדריך ולכוון את הדור החדש. צעיר שנלחם ועלול ליהרג זכאי לא רק לרחמים ולחיבה אלא אף לעצמאות ולסיפוק דחפיו. אם מדברים על שוויון ועל דמוקרטיה, תובעים הצעירים להגשימם אפילו בבית-הספר היסודי. הנוער הלומד בבית-הספר דברים חדשים, שאבותיו לא למדום אפילו באוניברסיטה, אינו מוכן להכיר בעובדה שבתחומים אחרים הוא נשאר ריק וידיעותיו החדשות באו לו על חשבון דיסציפלינות אחרות שהתרבות עומדת עליהן. האסון הוא שהלך הרוח הליברלי הקיצוני נעשה אף נחלתם של דור האבות והמורים, ואצל רבים קיימת גם נטיה למנוע מן הבנים את הסבל שהיה נחלת דור המבוגרים. שוב אין המבוגרים חשים בסמכותם ובאחריותם ביחס לדורות הבאים. נוטים הם יותר ויותר להענות לתביעותיהם חסרות האחריות וחסרות התבונה של הצעירים, על אף שתביעות אלו נסמכות לרוב על עצלות ועל חוסר נכונות למאמץ מצד אחד, ועל סיסמאות שדופות של הקידמה המזוייפת מצד אחר.

כזאת היא למשל התביעה הידועה שבדורנו, שבו הידע מתרבה בממדים עצומים, אין עוד ללמד תכנים, ואין לדרוש מן התלמיד ידע בכמות ידועה של הדעת, אלא עלינו להתרכז בהדרכת החשיבה, זו האנאליטית וזו היוצרת. לשם זה עובדו שיטות חדשות ותבניות של דרכי חשיבה. מה שנשכח הוא, שחשיבה מופשטת קיימת אך ורק במתמטיקה, ואולם בתחומי התרבות השונים, במקצועות הרוח כמו במדעים, יסוד היסודות של כל חשיבה היא ידיעתן של העובדות, דהיינו המהות והכמות. השאלה הראשונה שעלינו לשאול את האדם החושב היא לא כיצד אתה חושב, אלא על מה אתה חושב. בסדנת עבודה, שהוצעה על-ידי חוקרת מן האוניברסיטה העברית הוצע לתלמידים לאסוף מידע על השיר "המתמיד" ממה שנאמר על הענין באנציקלופדיה וע"פ הביבליוגרפיה הרשומה שם¹. אף אילו הוזכרה

הערות

הביבליוגרפיה ליצירת ביאליק של אונגרפלד, שם נרשמו עשרים ותשעה ערכים (מאמרים) על המתמיד, יכולנו לטעון שדברים חשובים ביותר לא נרשמו שם כלל. מאז הופיעה אותה ביבליוגרפיה ראו אור מאות רבות של מאמרים על ביאליק, וכדי לדעת מה נכתב על שאלות המענינות את החוקר או אפילו את התלמיד, צריך להתמצא בחומר רב. אדם המכיר את המחברים ואת גישותיהם מפתח לעצמו תחושה, שלפיה הוא מוצא את הנחוץ לו מתוך הדברים הרשומים בביבליוגרפיות או בתוך ספריהם של מבקרים שעסקו בנושא. ואולם אף בזה אין להסתפק. חשיבה מעמיקה באמת עורכת השוואות ומגלה בעזרתן את היחוד שבנושא. חייבים איפוא להתמצא בשירת ביאליק, כדי לדעת היכן הוא עסק עוד בנושא של המתמיד, כן יש להכיר משוררים אחרים שעסקו בנושא זה. מענינת גם השאלה באיזו מידה העסיק נושא דומה את ספרותה של אירופה. אף על פי שלעולם אין אדם יודע הכל על נושא כלשהו, מכל מקום רק הכמות מאפשרת לו לחשב כדבעי על נושא, ולעולם אין אדם יכול לחשוב על מה שאינו ידוע לו. למוד החשיבה על בסיס קטעי אינפורמציה הנמסרים במקום ובזמן שבו האדם-התלמיד נדרש לחשוב, יש בו התעלמות ממידע רב מאד הנוגע לענין, אך אינו מצוי בהשג היד. כדי להשאר בדוגמתנו - המתמיד - מן הראוי לזכור, כי אדם שאינו מתמצא במקרא, במשנה ובתלמוד, אף לא יעלה על דעתו שעליו לחפש את המקורות הלשוניים של שיר זה במקומות אלה. למוד חשיבה ע"י קטעי אינפורמציה, באמצעות טלאים של ידע המסופקים ל"חושבים" בזמן ובמקום "חשיבתם" ולצרכיה, אינו אלא לעג ליכולת החשיבה של האדם.

מכל מקום אין ספק שיש השגים רבים לדורנו אף בתחומי החינוך, ובמיוחד בהקניית השכלה להמונים. ברוב ארצות אירופה, וכמוהן אף בישראל, מעטים היום האנשים שאינם יודעים קרוא וכתוב. אחוז גבוה מאד של התלמידים מסיים שמונה, תשע כתות, ואחוז גבוה למדי מגיע אף לסיום של שתים עשרה שנות למוד. ואולם המחיר ששילמנו תמורת הישג זה הינו רב למדי. הישגנו חינוך מקיף תוך ויתור על האיכות, על הכמות ועל ההעמקה. הגענו אל ההמונים וויתרנו על האליטה. ברוב ארצות המערב אין השכלתו של אדם מותנה עוד במצבו הכלכלי. שוב אין לנו אליטה הצומחת לעתים, אם כי לא תמיד, מבני העשירים. ידוע אמנם שבכל הדורות הגיעו להשכלה רחבה ומעמיקה אף מעט בני עניים. עתה לאור השנויים שחלו בעולם אפשר היה לצפות שיתלקטו יחד כל בני האדם בעלי הכשרון מכל השכבות, ונזכה באליטה אמיתית שתשכיל להנהיג את עולמנו בדרך טובה יותר מזו שבה הובלנו עד עתה. ואולם תקותנו נכזבה וכשלונו גלוי לעין כל. את האליטה המשכילה והתרבותית שהיתה בעולם הפסדנו, ולא השכלנו ליצור אליטה חדשה כשרונית יותר וצודקת יותר. השכלה מעמיקה ותרבות רחבה לא הקנינו לבני העניים. לא נתנו להם אלא מין השכלה דקה, דלה ושטחית שלא שנתה לא את מצבם החברתי, ובודאי לא את אישיותם. נשארנו איפוא דור מתוסכל ללא השכלה, ולרוע המזל אבדה לנו גם התרבות, ואין אנו חשים בעצמנו לא כח ולא סמכות כדי להשיבה לדורות הבאים.

בדברינו נשתדל להשיב על שתי שאלות: א. מהי אותה תרבות עליה אומרים רבים מהוגי הדעות של דורנו שהיא נתונה במשבר חמור, ויש אפילו הסבורים שהיא אינה קיימת עוד? ב. מה היו הכוחות שפעלו בעולם בדורות האחרונים, שגרמו להתפוררותה של אותה תרבות שבמאה הקודמת נראתה עוד יציבה וחזקה כל כך? הואיל ולא נוכל למנות את כל הגורמים ננסה לסקור כאן לפחות את העיקריים שבהם.

הערות לפרק א'

א. התרבות כאחדות של תחומים

תכנה המורכב ומהותה המסובכת של המושג תרבות, גורמים שהשמות הבאים לציין אותה סובלים מערפול בכל השפות. לעתים מציינים בשם לא את המכלול השלם של המושג, אלא רק אחד מענפיו, ופעמים הכוונה לענף זה, ופעמים לענף אחר. אדם יכול להחשב בעל תרבות בגין נמוסיו, בגין לבושו, בגין מקצועו, בגין דרך דבורו או בגין השכלתו. אף משמעויותיה המגוונות של המילה Kultura מרבית מבוכה. כבר בבטוי הלטיני ב-cultura וב-cultus מצאו יסוד של סדור ושל עבוד, של טפוח ושל שפור, ביחוד במה שנוגע לעבוד האדמה. באנגלית באה משמעות זאת לבטוי במילה culture שפרושה עבודת אדמה, או במלה cultivate שפרושו לעבד אדמה. דומה הדבר ב-culture וב-cultiver בצרפתית וכן ב-Kultura הגרמנית. אף-על-פי שמדובר כאן בעבודה פיזית פשוטה ובעסוק בתחום החומר, אין ספק שאנו נמצאים מעבר לפרימיטיבי המוחלט. עבוד האדמה כבר יש בו שאיפה לא לקבל את מתת הטבע כפי שהיא, אלא מתוך מאמץ לתקן, לשפר ולהרבות את פרי האדמה, ולהיות גורם פעיל בגדולו. ואולם כבר בלטינית ואחריה כמובן אף בשפות האחרות, מציינת המלה קולטורה גם משמעות הקשורה בעולם הרוחני הרגשי, והיא באה לבטוי במלים: cult האנגלית, culte הצרפתית וב-Kultus הגרמנית, שמשמעותן פולחן (דתי בעיקרו), והן מציינות את הנוהג הקבוע של עבודת הקודש. הפולחן והטכס תובעים מן האדם להתנהג על פי כללים קבועים מראש, ומחייבים הליכה בתלם והכנעת השאיפות הפרטיות בפני סמכות חיצונית. באותו אופן פועלים במשחק החברתי כללים שנקבעו מראש על פי הסכמה או על ידי סמכות חיצונית, ולפי יוהן הויזינגה יש באמת יסוד של משחק אף בטכס, בפולחן, במשפט ואפילו במלחמה², בתנאי שאין היא ברברית, ומתנהגת לפי כללים קבועים מראש ומקובלים על הצדדים הלוחמים. מכל מקום דומה כי כפיית הכללים של הפולחן חמורה יותר, באשר בנגוד למשחק אין היא מאפשרת לאדם להכריז שאין הוא "משחק". בדת ובמיתוס בדומה למלחמה נמסרה הסמכות לידי הכח המטפיזי או לידי המלך, והם כופים על הפרט להשתתף ב"משחק".

נראה איפוא כי ברגע בו הכללים כפויים עד כי אין האדם יכול עוד להשתחרר מהם בלי להסתכן אישית, דהיינו ברגע בו המשחק הופך להיות רציני מדי, ספק אם אפשר לראותו עוד כמשחק. כן הדבר במלחמה ובפולחן, אך גם בספורט של ימינו יש שהתחרות נעשית תחת איומים ולחצים, ואז לפי הויזינגה מאבד הדבר את אופיו כמשחק³. ואולם גם אם אין לומר שהפולחן הוא משחק ממש, יסוד של משחק יש בו מכל מקום. יסוד של כללי משחק ושל שיטות עבודה מדויקות ומאורגנות מצוי אף בעבודת האדמה, בעיקר בכל הכרוך במחזור הזרעים ובארגון של עבודות השדה. מלבד זה היתה עבודת האדמה קשורה בכל הדורות לפולחן הדתי. לענין זה השלכות רבות עד לימינו אנו. יש בעבודת האדמה משום בטוי לאמון ולאמונה. עבודה זו מחייבת את האדם לעשות פעולות רבות שאין בצידן תוצאות מיידיות. עבודות אלו נעשות מתוך תקווה שהמשוער המצופה אכן יתגשם. השתיל שנטמן באדמה ייקלט, הזרע ינבוט, יצמח יגדל ויניב פירות. במיוחד קשורה לאמונה החקלאות האכטנוזיבית, בה תלוי היוגב בגשם שהוא בחינת חסדי שמיים. האדם הזורע מביע במעשה זה את אמונתו שלא תבוא בצורת, שבה יתיבש כל אשר זרע, ושלא יבואו גשמים מרובים מדי שלא בעיתם, כי אף הם עשויים להפסיד את פעלו. אפשר שלזה כווננו חז"ל באומרם על הפסוק "והיה אמונת עתיד חוסן ישועות חכמה ודעת וגו'"⁴ - "אמונת זה סדר זרעים"⁵. רש"י מפרש את הקשר בין אמונה לסדר זרעים בכך, שקיום

1. זינה רגב: המורה הפעיל, מעלות, נובמבר, 1974, עמ' 24 ואילך.

2. יוהן הויזינגה: האדם המשחק, מוסד ביאליק, ירושלים 1966.

3. שם, שם (עמ' 212-213).

4. ישעיהו ל"ג 6.

5. שבת ל"א.

המצוות שבסדר זרעים תלוי באמונת האדם, "שעל אמונת האדם סומך להפריש מעשרותיו כראוי"⁶. רש"י מדייק בדברי חז"ל שאמרו "אמונת זה סדר זרעים", ואף-על-פי-כן מפרשים התוספות את הענין כאלו אמרו "אמונת זרעים", ומביאים את הירושלמי האומר "שמאמין בחי עולמים וזרע"⁷.

האמון והאמונה המתבטאים בהשתתפות האדם ביצירת ערכיו באמצעות פעולות שתוצאותיהן דחיות בזמן הם סימנים של תרבות. הרועה הנווד מחפש בטבע את צרכיו ואת צרכי צאנו המידיים. הרועה מחפש את הנחוץ לו בשעה זו, ומציאת הדבר יש בה משום פרס מידי על מאמציו. חפירת באר, בנגוד לחפוש מעין, כבר יש בה התקדמות רבה. אמנם עובד האדם ימים רבים בלי הנאה מיידית. אבל עבודתו מקרבת את צרכיו אליו, ולא הוא הולך לחפש את הדברים הנחוצים לו⁸. בעבודתו הוא מכניע את הטבע ומסגל אותו לצרכיו. הוא חופר באר או תעלה, כדי להביא אל ביתו-עירו את המים. הוא מסקל, חורש, זורע, מזבל, משקה ועוד, כדי שלא יצטרך לצאת למרחקים בחפושיו אחרי המזון הנחוץ לו, ולאותה מטרה הוא אף מאלף בעלי חיים ומגדלם. הוא בונה ממגורות, לולים ורפתות לשם שמירת כל אלה, ובונה אף בית לעצמו ולילדיו. מאוחר יותר הוא אף מרחיק ראות ודואג לעצמו שנים רבות מראש, על-ידי תכנון מחזור זרעים של שנים אחדות, על-ידי נטיעת עצים שמניבים פירות רק לאחר שנים רבות. מערכת ענפה זאת של הכנות מראש כבר מרמזת על מהותה של התרבות. לפנינו פעילות חקלאית חמרית על-פי המרמוז בשם culture במקורו, אבל פעילות חמרית זו ספוגה ערכיות רוחנית הן בהיותה קשורה באמונה (ובימים הקדומים אף בפולחן) כלשהי, והן בגלותה דאגה לזולת ופעמים אפילו לזולת שבדורות הבאים. על הפסוק "וכי תבואו אל הארץ ונטעתם"⁹ אומר המדרש: "אמר להם הקב"ה לישראל: אף-על-פי שתמצאו אותה מלאה כל טוב, לא תאמרו: נשב ולא נטע, אלא היו זהירים בנטיעות, כשם שנכנסתם ומצאתם נטיעות שנטעו אחרים, אף אתם היו נטעים לבניכם"¹⁰. ידועה גם האגדה על אדריאנוס המלך "שמצא בדרך זקן אחד שהיה נוטע נטיעות תאנים, אמר לו אדריאנוס: בן כמה שנים אתה עכשיו? אמר לו: בן מאה שנה, אמר לו: אתה זקן בן מאה שנה עומד וטורח ונוטע נטיעות, וכי סבור אתה לאכול מהן? אמר לו: אדוני המלך, הריני נוטע, אם אזכה אוכל מפירות נטיעתי, ואם לאו - כשם שיגעו אבותי לי, כך אני יגע לבני"¹¹.

המדרש מדגיש יפה את מהותה של הפעילות התרבותית, בחינת פעולה חמרית שאינה מודרכת על ידי מטרות חמריות בלבד, אלא ספוגה היא מטען אידיאי של הדאגה לקיום העולם והבטחת עתידו, ושל הדאגה לזולת, לצאצאים בדורות הבאים. גילו המופלג של הזקן הנוטע מוציא מכלל אפשרות לראות בפעולתו דאגה אנוכית לעצמו, דבר המאפשר לפעולה החמרית להתעלות לדרגה רוחנית נעלה. תמיהתו של אדריאנוס מבטאת כאן את הבדלי רמות בין תרבות ישראל הרוחנית לתרבות הפגאנית החמרית בעיקרה. נוסף לזה מבטאת האגדה יפה את היסוד של היווצרות התרבות באמצעות צרופו של החדש לישן. בלי להשתמש בעבודת הדורות הקודמים, בלי לאכול מפירותיהם אין קיום לדור ההווה, כשם שאין לדורות הבאים קיום בלי הכנותיו של הדור החי עתה. משמעות זו כלולה אף היא במלה culture שפרושו גם ישוב, מקום לרבוץ ולהתפתחות. על אספקט זה בנויה המלה העברית האקוילנטית למושג culture - הלא היא המלה "תרבות" הבאה מן השורש "רבה". הרבוי בחינת תוצאה של פעולת הדור הקודם, היא האספקט הביולוגי של התרבות. פרוש נוסף של המלה culture הוא גם מה שאנו נוהגים לכנות בשם תרבות, שענינה רבוי והתפתחות של צמחים ובעלי חיים נמוכים, כגון פטריות וחיידיקים

6. שם ברש"י ד"ה "סדר זרעים".

7. שם תוספות ד"ה "אמונת".

8. מרגרט מיד, "אדם ועולם" הוצ' מדף ת"א, תשכ"ה, (עמ' 18-19).

9. ויקרא י"ט 23.

10. מדרש ויקרא רבה כ"ה.

וכד'. ואולם לתרבות פרושו גם לתקן לשפר ולעדן הן מן הבחינה החומרית והן מן הבחינה הרוחנית, ועל כן מתקשר ענינו אף אל פעולת החינוך, הפועלת לשם שמירת ההשגים הקודמים ונצולם, ולשם צרוף ההשגים החדשים אל הישן.

עד היכן נתפסים ביהדות יסודות חמריים כביכול של התרבות מבחינתם הרוחנית, תעיד העובדה שהיהדות מתאבלת על חורבן בית המקדש בתשעה באב דוקא. בשולחן ערוך¹² נאמר כי "בט"ב לעת ערב הציתו אש בהיכל ונשרף עד שקיעת החמה ביום עשירי, ומפני כך מנהג כשר שלא לאכול בשר ולא לשתות יין בליל עשירי ויום עשירי", ומוסיף הרמ"א: "ויש מחמירים עד חצות היום ולא יותר". המשנה ברורה מוסיף שם כי: "הוא הדין שלא לרחוץ במרחץ ולספר ולכבס עד חצות וכו'". על השאלה מדוע אם כן קבעו את התענית בתשעה באב אומר המשנה ברורה: "משום דאתחלתא דפורענותא עדיפה", וההיכל הוצת עוד לעת ערב בסוף יום ט' באב. ראיתי הסבר בשם החת"ס סופר שהצום נקבע ביום ט' באב, כי מיד לאחר שהוצת אש בהיכל הוא נטמע ופגה קדושתו, ומה שנשרף ביום עשרה באב אינו אלא "עצים ואבנים"¹³. תפיסה זו מראה בברור, כי לגבי דידה אפילו במקדש החשיבות אינה של החמר, אלא של הרוח והקדושה הספוגים בו.

מרדכי מרטין בובר רואה בשיאה האידיאלי של תרבות בחינת שלמות אחדותית שאין בה כל הפרדה לתחומים. כתוצאה מעקרון זה מתנגד בובר אף לחלוקת התרבות לציביליזציה, דהיינו תרבות חמרית, ולקולטורה, דהיינו תרבות רוחנית. בובר טוען נגד התומכים בתפיסת התרבויות כבנויות מתחומים עצמאיים ונפרדים, כי

"....אין למצוא כמעט בשום תרבות גבוהה, כמעט בשום עת פריחה של התרבות, הבדל יסודי זה בין שני הסוגים, ולא רק בהרהורי לבם של אותם העמים אין דבר כזה, אלא גם במציאותם. ביחוד התרבויות הגדולות של המזרח הקדום, למן אלה של סין ויפן ועד אלה של בבל ומצרים, אין בהן מקום לפרוד כזה. כל אחת מהן היא שיטה של חיים; זאת אומרת בנגוד לשיטה של מחשבה: מסדר ומשטר אחדותי, שלא נוצר בעולם הרעיון על ידי הרעיון אלא נמצא בעולם הממשי. שיטת החיים של איזה עם בזמן רענותו, היא אחדות חיונית שלכל חלקי חייו ותחומיהם, הן הרוחניים והן הגשמיים, אחדות שמבוססת היא על עקרון אחד, וגם הוא אינו עקרון מחשבתי אלא עקרון נסתר ומרגש שאין לתפסו כולו במושגים, ולכל היותר אפשר לרמוז עליו בדרך מושגית. העקרון החיוני הזה משפיע על כל תופעות החיים ועל כל מפעלי החיים העממיים, על יצירת כלי בשול ועל יצירת היכל, על החכמה המעשית של האכר ועל החכמה העיונית של ההוגה, על נמוסי המשפחה ועל חוקי המדינה. הוא משפיע על כולם, אבל לא דרך התודעה, אלא בדרך ישרה הוא משפיע מכח החיים על כוחות החיים, מן הכח המרכזי על הכוחות של ההיקף. ועל יסוד פעולה זו של העקרון החיוני, כל חלקי החיים ותחומיהם, כל תופעותיהם ומפעליהם, מחוברים הם זה עם זה, זרם אחד שוטף בכלם, צורה אחת מתקמת בהם למרות כל חילוף גוניהם"¹⁴.

11. מדרש ויקרא רבה שם.

12. "אורח חיים" סימן תקנ"ח סניף א'.

13. דברים אלה נזמנו לי בעיון חטוף ומקרי בספר שאלות ותשובות (אם אני זוכר נכון בשו"ת "מחנה חיים" לר' חיים סופר רבה של בודפשט) שם הובא הדבר בשם החת"ס סופר. לצערי כאשר חפשתי את הדברים שוב כדי להביאם כאן עם המקור המדויק, לא הצלחתי למצואם, ועל כן הבאתים בניסוח חופשי.

14. מ"מ בובר: "על מהותה של תרבות", ב"מחשבות ודעות", לקטו וערכו י. בקר וש. שפאן, "יבנה" תל-אביב, 1955 (עמ' 220).

במאמר אחר מסביר בובר את מהותו של העקרון המכוון את שיטת החיים הבונה את התרבות. "אין עקרון זה בא לכלל הכרה ברורה ולכלל בטוי ברור בלשון, אלא בשעות העליה של הרוח, אבל פעולתו מתמדת בכל מערכת קיומו של אותו צבור ומשתלשלת ויוצאת לסעיפי-סעיפים וצורי-צורות, ואין צריך לומר שהיא עולה ויורדת בעצמתה לפי התנאים והנסיבות. טיבו של עקרון זה לעולם הוא דתי ונומרטיבי כאחד. דתי כיצד? שכן הוא מזקיק תדיר את חיי האדם אל המחלט, וזיקה זו אף-על-פי שהיא פתוחה להבנה השכלית, בתוך תוכה מוחשית היא ומתכוונת למוחשי ומצביעה עליו. ונומרטיבי כיצד? משום שעיקר זה, עם שהוא נסמך תמיד על הווייה שמעבר לנסיון המושלת בכל היקום, הריהו מכריז עליה על הווייה זו כמופת לאדם שכמוהו יעשה וינהג בהליכות חייו ובמשטרו הצבורי, לפי שהיא, הווייה זו בלבד, יש בה להקנות סדר וטעם לקיום הארצי, וגדולה מזו, בהתגשמותה הארצית של הווייה זו בידי האדם תלויה תקומתו ממש"¹⁵.

ברור כי עקרון דתי זה של בובר אינו זהה בדיוק עם העקרון אותו רואה לפניו הרבי מסטמר. אין ספק שבחוגי היהדות החרדית מיחסים חשיבות רבה הרבה יותר לפרטי הפרטים של המעשה ממה שנתכוון אליו בובר. ועם כל זה יש לראות אף את תפיסת בובר כאורתודוקסית מובהקת, שהרי התביעה היא מוחלטת ודורשת מסקנות מעשיות. אדם חייב לכוון עצמו לפי דוגמת ההווייה האלוקית כפי שזה היה בעבר וכפי שזה יהיה בעתיד. העקרון הדתי הינו לפי זה תנאי להתהוותה ולקיומה של כל תרבות, ובלעדיו אין לה קיום כלל. אין איפוא מקום לתרבות בלי דת, לכל היותר אפשר להחליף דת בדת, אך לותר עליה אי אפשר אלא אם כן אנו מוותרים אף על התרבות.

במה דברים אמורים? בראשיתה ובשיאה של תרבות שאינה יכולה להתהוות אלא על בסיס העקרון הרוחני המרכזי האחד. קונצנזוס כזה בעולם הרגש, הרעיונות הומישגים אפשרי רק בתחום הדת. עם תחילת התפוררותה, מאבדת התרבות את אחידותה עד שנותרים בה רק האספקטים החמריים.

את יחודה של היהדות בין שאר התרבויות רואה בובר בכך, שישראל מצוים לא רק להגשים את ההווייה האלוקית עלי אדמות כשם שמצוים בני שאר התרבויות, אלא שישראל נבחרו כשליחים שיעודם להגשים את ההווייה הזאת בממשות המיידית. לא די לשאוף לצדק האלוקי, יש להגשימו. ואולי כוונת דברי בובר היא, שישראל חייבים לשמש הוכחה לאפשרות להגשים את העקרון האלוקי עלי אדמות. זה פירושה של הברית המאחדת בין אלוקי ישראל לעם ישראל ולתורתו¹⁶. דומה שקרובים לדבר הזה דברי הרב קוק האומר כי: "תכונת האומה הישראלית לקחה לה את התשוקה הזאת (של הדבקות בה') ליסוד חיי הלאומיות שלה על פי גורלה ההסטורי"¹⁷.

מה שמפליא אצל בובר הוא שאינו מבחין בין התרבויות בהן העקרון המכוון הוא רוחני, לאלו בהן נשאר העקרון עצמו בתחום החומרי. יחזקאל קאופמן רואה את מדתו המובהקת של הפולחן האלילי בהיותו בלתי תלוי באלוהות. "הפולחן האלילי אינו גלוי רצונה העליון והחפשי של האלוקות, ותכליתו היא לא להביע את כניעת האדם לאלהים, אלא היא שיטה של נמוסים שיש בהם כח טמיר הטבוע בהם והנובע ממקור אותה ההווייה העל-אלהית, שגם האלהית היא חלק ממנה וכפופה לחוקיה, ושתכליתם להשפיע שפע של טוב או רע באמצעות הכח ההוא... הפולחן האלילי מבקש להפעיל כוחות מאגיים

15. מ"מ בובר: שלשה נאומים על היהדות, מוסד ביאליק, ירושלים (עמ' י"א-י"ב). דומה שבובר רואה את מקור התרבות בדת, מפני שזו התחום היחיד שבו קיימת אחדות בדעות, בתפיסות ובאמונות של קבוצת בני אדם, ומפני שבלי אחדות כזאת לא תקום כל תרבות.

16. שם, שם (עמ' י"ג-י"ד).

17. הרב אברהם יצחק הכהן קוק: "ערך התחיה", ילקוט מסות, הוצאת קרני, ת"א 1965 (עמ' 181).

הגלומים בחומר מסויים (בבשר הקרבן, בדם, במנחה, בסמי קטורת, בשמן, במים, באש, באבן וכו'), בפעולות מסויימות (בתנופות יד, במחול, בתהלכה, בניגון, בלחש, בתפילה, במעשה דרמטי וכו')¹⁸. לפי זה העקרון המכוון בתרבויות האליליות הוא תמיד עקרון של כח הנובע מן החומר. אף לפי קסוטו החדוש היסודי של היהדות ביחס לאלילות הוא "בתפיסה הטרינסצנדנטאלית המוחלטת של האלוהות". לפי קסוטו אפילו אתון המצרי "הוא עדיין גוף בטבע וכח בטבע, ומלך מצריים הוא הגשמתו בצורת אדם, ואלו אלוקי ישראל הוא מחוץ לטבע ומעל לו" וכל הטבע כולו וכל אשר ברא בו הם בריותיו שהוא ברא כרצונו¹⁹. המסקנה היא שהאלילות בנוייה על עקרון מכוון אימננטי חמרי טבעי, ואלו היהדות על עקרון טרינסצנדנטי רוחני על טבעי. דומה שאף בובר עצמו רואה הבדל עקרוני זה בין תרבות ישראל ותרבות העמים האליליים. התפיסה האלילית של האדמה ועיבודה סומכת על כוחות הפוריות של האדמה - החומר. האדמה מופרית על ידי הגשם ורביית הצמחים היא תוצאה של הפראה זו²⁰. ביסודה של תפיסה זו אנו מוצאים את הכוחות הגשמיים-המיניים, כעקרון מרכזי המכוון את התרבויות האליליות החקלאיות של המזרח הקדמון. ברור כאן השוני ממה שניתן להבין בבטוי "אמונה היא סדר זרעים". ואולם דברי חז"ל אלה ואף המרומז בדברי התוספות שהזכרנו²¹, תחילתם עוד בתקופת המקרא, ומאבקיו של אליהו הנביא מהוים שיא בתפיסה האלוהית הרוחנית. במאבק הגדול בין האל הרוחני האחד לבין הבעל על הר הכרמל, מרפא אליהו את מזבח ה' ההרוס, ועם ירידת הגשם הגדול מודים כל העם שלא הבעל מביא את הגשם המפנה, אלא "ה' הוא האלוקים". ברור בפרק הנדון כי כל הספור מכוון כנגד העקרון הגשמי הפועל בתפיסה האלילית. תאור שנתו של הבעל, והדגשת קולות הקריאה של נביאיו, התגודדותם וחוסר יכולתם להשפיע, עומדים כניגוד מוחלט לכח האלוקי המתגלה כאן כשולט שלטון מוחלט באש ובמים ובכל החומרים הנשרפים. שלטון הרוח הבלתי מוחשי בחומר. ובובר מסכם: "סוד האדמה ניטל מידי הבעל, והעם הודה בשלטונו של אדוניה האמיתי, אל הנודדים שנהיה לאל אכרים ועם זה נשאר מה שהיה לפני; כל מה שהושע עתיד להביע (הושע ב' 10) הינו שפוריות הצמחים לא באה כתולדה מפעולת זווג הבעלים, אלא כמתנתו של האחד הנותן - דבר זה הוא כבר הלכה למעשה כאן"²². ומכאן רק צעד אחד להפיכת חיי החקלאות למקור של האמונה הרוחנית הטהורה, כפי שכבר נתברר לנו הדבר כאשר דנו בענין "אמונת היא סדר זרעים" ובמדרש על אדריאנוס קיסר.

עתה נתברר לנו עוד, כי על אף שתרבות הרועים הנודדים הינה פחות מפותחת מזו החקלאית, מכל מקום אין היא נטולת אמונה מכל וכל. למעשה בעצם החפוש אחר מרעה ואחר מים, מביע הרועה את תקותו שיש בה מידה מסויימת של אמונה. עתה גם ברור שעיקר מהותה הרוחנית של האמונה הישראלית נקנתה לה עוד בתקופת המדבר הטרומי ישראלית ואותה רוח זכתה לנצחון על כל הגישות החמריות-גשמיות שהתנכלו לה במשך ההסטוריה.

לאור העובדה שבובר היה מודע לאופי מיוחד זה של העקרון המנחה של התרבות הישראלית, תמוה מדוע לא קבע את האופי המיוחד הזה כהבדל בין תרבות העמים לתרבות ישראל. הבחנה זו תהיה חשובה במיוחד כאשר אנו באים לתאר את המשבר שבתרבות (ובובר עוסק בסוגיה זו בפרוטרוט) המתבטא בעיקר בפנייה מן העקרון הרוחני אל העקרון החומרי; בלשון אחרת: פנייה מן הגישה האלוקית המונותיאיסטית אל הגישות הפאגניות האליליות, החמריות. מכל האמור כאן עולה, כי מה

18. יחזקאל קאופמן: תולדות האמונה הישראלית, מוסד ביאליק ע"י "דביר", ת"א תשי"ב.

19. מ"ד קסוטו: פרוש על ספר שמות, הוצ' מגנס, ירושלים תשי"ד (עמ' 163).

20. מ"מ בובר: תורת הנביאים, מוסד ביאליק ודביר, ת"א תשי"י (עמ' 68).

21. ראה הערות 5, 6, 7.

22. מלכים א' י"ח. וראה מ"מ בובר, "תורת הנביאים", שם (עמ' 75-72).

שנקרא "תרבות חילונית" היא בהיותה מתנכרת לרוחני המחלט, נשארת כולה בתחום החומר ועל כן היא אלילית ובמקרה הטוב תרבות השרוייה במשבר ופניה לכוון הכליון.

ב. התרבות כארגון, כריסון, כטפוח וכעידון

לוי-שטראוס רואה את התרבות כנגוד לטבע. למעשה נתפסת אצלו התרבות בחינת צורה, ועל כן אפשר לומר אף כאן שהרוחני עומד בנגוד לחומרי. התרבות נוצרת בתוך החברה והיא באה לבטוי בארגון. לדעתו השאיפה לארגון הינה מיסודות המדע, המיתוס והאמנות גם יחד, אלא שבזמן שהמדע ויתר מלכתחילה על מציאת ארגון משמעותי, דוגלים המיתוס והאמנות דוקא בחפוש אחרי המשמעות. כל ארגון תרבותי יוצר למעשה מין מערכת (סטרוקטורה) משמעותית שלמה, בה מסתדרים הפרטים בסדר הכרחי, במיוחד במערכות הקדושה, כגון בפולחן, יש חשיבות מיוחדת למקומו של הפרט במערכת. אם תזיז את הפרט ממקומו מיד מתמוטטת כל המערכת, וכל המקודש הופך חולין²³.

לעניות דעתי אין זה פשוט לראות את התרבות כנגוד מוחלט של הטבע על סמך העקרון של הארגון ושל הסדר, מאחר שאף הטבע מצטיין בארגון מופתי למדי. לפחות על מי שמתבונן בעיני בלתי מזויינת. אפילו המדענים המדברים בימינו על אנטרופיה ועל כאוס ממשיכים לחפש אחר איזה "סדר על" המארגן את אי הסדר הגדול. האדם הקדמון לא היה זקוק להשגי המדע כדי לגלות את החוקיות ואת הארגון המופלאים שבטבע. חלופי יום ולילה, עונות השנה, גאות ושפל, הלידה, הצמיחה והתורשה, על הקביעות הרבה שבהם, היו גלויים למדי לעיני האדם. דומה כי התרבות הינה ארגון אנושי הנלמד מן הארגון שבטבע. אפילו למאן דאמר שהארגון בטבע אינו אלא אשליה של ארגון ניתן לראות את מקורו כרמוז מאת הטרינסצנדנטי התובע מן האדם ליצור ארגון בחייו, וכבר היה בפילוסופיה הגרמנית מי שראה את התרבות כטבע נעלה יותר. אמנם יש בטבע תחומים הנראים לאדם, וביחוד לאדם שהגיע לתפיסה אכסיסטנציאלית שלאחר מלחמת העולם השנייה ושלאחר השואה, כחסרי כל ארגון וסדר וכחסרי כל משמעות. ואולם תפיסה זו מערבת בין הטבע לטרינסצנדנטי, ומצד אחר היא מניחה כאילו בעליה עומדים בנקודת תצפית כה גבוהה שמשם יכולים הם לראות את הטבע על כל היקפו ולהבין את כל תופעותיו הבנה מושלמת. מכל מקום יש בטבע כוחות שתכלית פעולותיהם אינה נהירה לנו, או שיש לנו תכליות שנראות לנו חשובות יותר, ואנו משתדלים כמיטב יכולתנו לכוון את הטבע ולנצלו לטובתנו. ארגון זה המכוון לרסון הטבע יש בו מעין המשך לפעולת הבריאה בחינת "אשר ברא אלוקים - לעשות", משמע שנותר לנו להמשיך ולעשות, ועשיה זו היא עשיה של תרבות. אלא שצריך להיות ברור כי עקרו של רסון הטבע, כגון הטיית נהרות לשם הפקת אנרגיה או בניית סכרים, מנהרות, נטיעת יערות וכדו', הוא בעיקרו בתחום החומרי. יותר קרוב לתחום הרוחני הוא אותו ארגון שמטרתו רסון האדם, הפרט והאדם שבחברה. הארגון הדתי, הפוליטי, מנהגי החברה, המשפט ודומיהם, אף כי לא כולם שייכים בברור לתחום הרוחני הטהור, מכל מקום בהיותם עוסקים ברסון האדם הם קרובים למדי לתכלית רוחנית²⁴.

הדת היהודית, יותר מכל הדתות, פועלת במישור זה של ארגון חיי האדם ורסון פעולותיו, הן על-ידי שהיא תובעת מן האדם לעשות מעשים או להמנע מהם, והן על-ידי תחולת מצוותיה על כל תחומי

23. קלוד לוי-שטראוס: "החשיבה הפראית", ספרית פועלים, תל-אביב, (בלי ציון שנה), (עיין בעמודים 23, 33, 35-38 וכן בנספח הבאורים בע' 314).
24. בברור השתיכותם ובסוגם של ענפי התרבות השונים אנו עוסקים בשלב מאוחר יותר של דיון זה.

החיים הרוחניים והחומריים. טוטליות זו של דת ישראל באה לבטוייה במאמר חז"ל התובע מן האדם-היהודי כי "כל מעשיך יהיו לשם שמיים", והרמב"ם במבוא לפרקי אבות מפרט: "וישים פעולותיו כולן, תנועותיו ומנוחותיו וכל דבריו, מביאים לזו התכלית, עד שלא יהיה בפעולותיו דבר מפועל ההבלי"²⁵. כל ארגון פרושו רסון, וכל רסון יש בו משום עידון. בענין המצוה המחייבת יהודים היוצאים למלחמת רשות לקרוא תחילה לשלום, אומר בעל ספר החינוך: "... משרשי המצוה לפי שמידת הרחמנות היא מידה טובה וראוי לנו זרע הקדש להתנהג בה בכל ענינינו גם עם האויבים עובדי עכו"ם למעלתנו לא מצד היותם הם ראויים לרחמים וחסד וכו"²⁶. ענין זה נתבע מן היהודים אף-על-פי שאינו מצוי בכללי המשחק של המלחמות בימים ההם. ברוב הפרטים נהגו כמובן אף היהודים לפי הכללים המקובלים הן בענין הריגת האויבים והן בענין שבייתם. כל היודע פרושה של מלחמה יודע כי אין צד אחד יכול לנהוג בצורה חד צדדית באופן שונה מן הצד האחד, כי הדבר עלול לעלות בחייו ובחיי עמו. בכל זאת תובעת התורה מתן אפשרות לאוייב להנצל מן החרב על ידי הקריאה לשלום לשם עידון התכונות שבנו.

ואולם באמת כל מצווה, אף אם אין לה קשר ישיר עם ענין הרחמים, יש בה משום ארגון החיים רסונים ועידונים. מצוות שבת נתפסה על-ידי צבור ההדיוטות שבדורות האחרונים כתקנה סוציאלית שעקרה היא המנוחה הפיזית. מה שלא נלקח כאן בחשבון הוא שבשבת הודגש שהיא דוקא "שבת לה"²⁷ ושכל עיקרה הוא נתוק האדם מן העולם החומרי, ההכרחי לחיים של ששת ימי השבוע, לשם שחרור מן החומר ולשם התמסרות לרוח. סגולות האומה, הטוב האלוקי הטבוע בקרבה, סדר-העולם, החיים הישרים והטובים המתאימים אלהצדק והיושר, השקט והשלווה, החן והאומץ הממולאים בהסתכלות אלוקית מקפת כפי מה שהיא נמצאת בנשמת האומה - אין חיי החול יכולים להוציאה מן הכח אל הפועל. חיים אלה מהומתם המעשית התכופה מסתירים את ההוד הרוחני של הנשמה האלוקית, ומעכבים את הזרחת אורה הבהיר והישר לתוך המציאות החילונית השולטת. דחיפת הגידול וההשתלמות של החיים צריכה שתצא אל הפועל על-ידי נתינת-רווח של הפסקה והתנערות ממהומת החיים הרגילה²⁸. בדרך דומה רואה את ענין השבת הרב ח' ביברפלד המסביר בספרו "מנוחה נכונה" כי "מבחינת הלכות-שבת נחשבת למלאכה כל פעולה, שבה מתבטא שלטון האדם על העולם החי או הדומם בזה שהאדם משנה תוך כוונה תחילה צורת דבר ונותן לו צורה חדשה; או שהוא משנה את מקומו של הדבר (בהוציאו אותו מרשות היחיד לרשות הרבים ולהיפך, או שמעביר חפץ ארבע אמות ברשות הרבים) ומנסה בזה להסיר מעליו את הגבלות קיומו הנובעות ממושג המקום"²⁹. יש כאן איפוא שאיפה להמנע מכל התערבות פיזית במצבים הטבעיים של "הדברים" כדי לא לתת בטוי מוחשי-ממשי "ליכלתו" של האדם. יש עבודות קשות למדי שהן אסורות "דרך עשייתן" הקלה, כגון לשאת ארגז משקאות על הכתף, ומותרות בדרך הקשה יותר בה לא מקובל לעשותן, כגון לשאת את הארגז על המותן. עובדה זו, שיש מאות כדוגמתה, מוכיחה שאין כוונת השבת מנוחה חמרית, אלא מנוחה רוחנית, שבה אין עסוקים "מעשיים", והיא נותנת שהות ללימוד תורה, לעיון ולהתעלות מעל

25. אבות, פרק שני, משנה י"ב. וראה גם רמב"ם: מבוא לפרקי אבות (שמונה פרקים) פרק 5.

26. ספר החינוך, מהדורת הרב חיים דב שעוועל, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשי"ב, מצווה תקכז (עמ' תרכ"ג).

27. שמות י"ח (8-11).

28. ועיין בהקדמת הרב א"י הכהן קוק לדיני שמייטה בשם "שבת הארץ". בעזרת עקרון זה מסביר הרב קוק אף את הפסקת הפעולות הכלכליות בשנת השמיטה ובשנת היובל, ואולם בהקפם הרחב משמשים השמיטה והיובל לא להתעלות הפרט כמו השבת, אלא להתעלות הכלל על רבדיו ההסטוריים.

29. הרב חיים ביברפלד: "מנוחה נכונה", בתרגום הרב פנחס ביברפלד, הוצ' המתרגם, ת"א תשכ"ה, עמוד ל'.

להשתקעות בחומר. כל זה הולם את רוח המצוה לפיה עלינו לזכור ולשמור את יום השבת כדי "לקדשו" מפני שהוא "שבת לה'".

מענין ביותר להזכיר ששבטי המאיה בדרום אמריקה נהגו להרוס את כליהם ולעזוב את עריהם, כפי הנראה כדי שההתפתחות הטכנית שבערים לא תתגבר על העקרון הרוחני המנחה. יש בשיטה זו משום נסיון לעכב ולהאיט את ההתפתחות בתחומי החומר בדרך מלאכותית ורדיקלית, וכל זה נעשה לשם שמירה על הרוחני ועל האנושי שבאדם שלא יתקפח כפי שנעשה הדבר בתרבות המערב. בכל העקרונות הללו מכוון הארגון לשם ריסונו ולשם עידונו של האדם. מנהגי הנמוסים והאבירות למיניהם עיקרם לא רק בארגון ובריסון, אלא גם ואולי בעיקר בעידונו של האדם. נמוסי השולחן מונעים התנהגות בהמית בתחום שהוא קשה למדי, במיוחד בשביל האדם הרעב הנדחף על ידי האינסטינקט הנמוך של האכילה. נמוסין אלה מונעים גם אכילה שאינה היגיינית, ועוזרים לשמור על בריאותם של הפרט ושל הכלל. בריסון ההתנהגות הספונטנית-אינסטינקטיבית בנוכחות זרים יש משום יחס של כבוד לחברה. התנהגות מנומסת אף בשעה שהאדם מצוי עם עצמו בלבד מגלה יחס של כבוד של האדם אל עצמו ואל בוראו הנוכח בכל מקום. גישה זו נכרת בדיני הצניעות שבשולחן ערוך, התובעים מן היהודי שלא להתערטל ושלא להתהלך במערומיו אף בשעה שאין איש עמו בחדרו. כמה מעדן וכמה אצילי הוא דין זה ומה רב בו הכבוד כלפי האדם. המנהגים המארגנים את חיי האדם תוך ריסון נטיותיו הנמוכות הינם רבים מספור. לבוש מסודר ונקי, מתן זכות קדימה בכניסה בפתח, אמירת שלום לאדם מוכר, הודאה על כל שרות שאנו מקבלים מן הזולת, שמירה על שקט ועל דבור שקט בכל היום ובמיוחד בשעות המנוחה המקובלות, כל אלה אינם אלא מקצת מכל המנהגים המעדינים את התנהגותו ואת נפשו של האדם.

ג. התרבות כמיזוג קטבים

ראינו שהניגודים חומר ורוח מתמזגים בתרבות לאחדות אחת. שני קטבים אלה של היצירה האנושית מעניקים לתרבות כפל פנים, מעין אופי פרדוכסלי שנעשה סימן הכר לכל תהליך של תרבות. כבר ראינו כיצד פעולה חומרית פשוטה כנטיעת עץ על-ידי החקלאי יכולה לזכות במטען רוחני, אם יש בה אהבה ודאגה לזולת ולדורות הבאים. באותו אופן, בנין שתכנונו מכוון על-ידי צרכים רוחניים תוך התקנת פינות שקטות המתאימות ללמודיהם של הילדים ולשלותם של הזקנים, צורה ארכיטקטונית בעלת משמעות הנותנת בטוי לרוח האומה והתקופה, והמסמלת את מאבקי הדור ואת שאיפותיו, יש בהם אותו מיזוג בין חומר לרוח בו דברנו. מכל מקום בנוי מיזוג זה שני יסודות הנוגדים זה את זה ואשר המתבונן בהם רואה במבט ראשון את האספקט החומרי-המוחשי, ואולם ההתבוננות בתכליתיהן של הפעולות וביעודם של העצמים מגלה אף את המהות הפנימית הרוחנית של הדברים. האופי הפרדוכסלי של התרבות נובע מעצם מהותה של זו, בהיותה נובעת מן המעשה האנושי, מן הדעת ומן הרגש האנושיים, בהם הניגודים משמשים תמיד בערבוביה. אהבה ושנאה, תשוקה ומצפון, עקשות וויתור, אך גם מעשים כגון: מתן צדקה ועשית חסד ברגע אחד לעומת פגיעה בזולת ברגע האחר, מצויים לעיתים קרובות אצל אותו אדם.

אפילו יסודות טרנסצנדנטליים כגון: מושג הבורא, הקדושה וכו' נעשים נכס תרבותי רק במיזוגם באנושי, בארצי ובחילוני. יראת הבורא ואהבתו יכולות להתממש רק בעולמו של האדם, ורק האדם יכול להעניק קיום תרבותי לקדושה. מושגים אלה בטהרתם הטרנסצנדנטלית נמצאים ממעל לתרבות ורק בפעולתם על האדם ובהתייחסות האדם אליהם הם משתלבים במערכת התרבותית. מבחינה זו אלוקי ישראל שהוא אלקי ההתגלות, אשר לו שיח ושיג עם בראיו, ואשר לפניו האדם שופך שיחו,

משתתף בתהליכים התרבותיים, על אף שמבחינת מהותו האמיתית הוא בלתי תלוי לחלוטין. שנוי היחס של בני הדת אל אלם עשוי להביא עליהם מפח נפש רוחני. נתוק הקשר בין האדם לבורא בגלל אבדן האמונה או בגלל מגמות פילוסופיות פוריסטיות יוצר ניתוק בין האל לתרבות, וכתוצאה מן הארגון הקפדני של המערכת (הסטרוקטורה) התרבותית עשוייה הזות אחד מעמודי התווך למוטט את המערכת כולה. כבר שמענו מפי בובר, שנקודת המוצא של כל תרבות הינה דתית, ולכן יש לראות את הטרנסצנדנטי כאבן תשתית של המערכת התרבותית³⁰. זה בודאי ההסבר לדברי נחמן המשוגע בספור "לאן" לפיירברג:

"...השיבו לי את אלוקי, את אלוקי ישראל! האלהים שנתן לי אריסטו לא אלהים חיים הוא, הוא אינו יכול לעשות מאומה! הוא מלך בלי ממשלה, בלי יכולת. תנו לי אלקים מושל, בעל רצון ויכולת, רחמן וטוב, "האובה גר לתת לו לחם ושמלה".

השיבו לי את אלוקי הקרוב אלי ואנוכי אליו! אל אלוקי אברהם יצחק ויעקב, אלקי משה והנביאים, אלקי אבי הזקן והתמים וכו'...³¹.

האל האריסטוטלי הטהור מכל הגשמה שלא ברא את העולם אלא מאצילו בדרך פסיבית ואשר אינו יודע את האדם ואת מעשיו וכל שכן אינו משגיח עליו, תואר על-ידי בן התרבות, אבל מצוי מחוץ לתרבות. לעומת זה אלוקי ישראל ממוזג בתוכו את הפרדוקס הנוקב של רחוק וקרוב ואשר קבל בטוי אצל ריה"ל בדברים הבאים:

ובהנשאך עליהם על כס נשא ורם
אתה קרוב אליהם מרוחם ומבשרם
פיהם יעיד בהם כי אין בלתך יוצרם
מי זה לא יראך - ועול מלכותך עולם
או מי לא יקראך - ואתה נותן אכלם?³²

דומה שקטביות זאת של התרבות באה לבטויה אף בניגוד שבין הפרטי והקולקטיבי. ידוע לכל שאדם אחד בודד אינו יוצר תרבות לעולם. האדם הנולד והחי בודד בניתוק מן החברה גם אם הוא רוכש לעצמו תכונות, ידיעות או תגובות כל שהן, הרי אלו בטוי לאישיותו ולא לתרבות. תרבות מתפתחת בקבוצה שהיא לפחות בית אב או שבת. בימינו נוצרת תרבות אף בשכבה חברתית, בשותפות של בעלי מקצוע, בקהילה דתית, באומה, בגזע וכד'. גם תת תרבות, שותפות חברתית של בני אדם שרמת התנהגותם נמוכה בהרבה מרמת ההתנהגות של החברה הכללית השולטת, אף היא מתפתחת רק בקבוצות בני אדם בעלי גורל משותף. מאחר שהלשון וההסטוריה המשותפות הינן שניים מן התנאים העקריים להוצרות של תרבות ולקיומה, ומאחר שהן מהוות אף יסוד מוסד לאחדות הלאומית, משמשת בדרך כלל האומה כבסיס חברתי טבעי לתרבות. ואולם רבים מיסודות התרבות מסוגלים להתפשט ולכבוש קבוצות רבות. כך התפשטה למשל הדת הנוצרית בקרב ארצות אירופה. יש גם שבאומות הקרובות קרבה גאוגרפית שולטים תנאי חיים דומים, והם מעלים בבני אומות אלו תגובות

30. וראה גם קלווד לוי-שטראוס, "החשיבה הפראית", ספרית פועלים, ת"א, עמ' 23.

31. כתבי מ"ז פיירברג, הוצאת כנסת, ת"א, תשי"ב, עמ' 101.

32. ר' יהודה הלוי: שירים נבחרים, ערוכים ומבוארים בידי ח' שירמן (מהדורה שלישית), הוצ' שוקן, ירושלים ות"א, תשט"ז (עמ' 8).

דומות לגרוי הסביבה. כך התפתח הפאודליזם באירופה, וגרם להתפשטותם של מנהגי האבירות בתרבות המערב. היחס האדיב לאשה, היחסים ההוגנים-הגיטלמניים שבין גברים, התפתחו בחברה בה כבודו של אדם זכה לארגון היררכי מדוקדק ואשר בה כל פגיעה ואפילו קטנה בארגון זה נחשבה לפגיעה בסדר מקודש בכללו. יוצא איפוא שקרבה גאוגרפית, בעיות כלכליות ומדיניות משותפות, דת משותפת, משטרים דומים וכד' יש בכוחם ליצור תרבות המשותפת לעמים מספר³³.

התפשטותה של תרבות מאומה אחת בעלת עצמה פיזית או תרבותית חזקה, למספר אומות, אינה מתרחשת ביום אחד, אלא נמשכת זמן רב ומהווה תמיד תהליך הסטורי. הערבים שכפו את האסלם על השבטים השמיים הצפוניים בעמק החידקל ובסוריה ועל עמי צפון אפריקה, מצאו ברוב המקומות שפה שהיתה דומה במידת מה לשפתם. כן מצאו בכל המקומות הללו חלל ריק תרבותי ובעקר חלל ריק דתי ופוליטי. הדתות האליליות כבר אבדו כוחן ואף המשטרים לא התחזקו ביותר לאחר נפילתן-התפוררותה של הקיסרות הרומית. עובדות אלו מסבירות נוסף לעליונות הצבאית, ונוסף לרמה הגבוהה יחסית של התרבות הערבית בתקופה ההיא, את התפשטותה המהירה של תרבות זו. ואולם לא תמיד תהליך זה פשוט כל כך. עצמה פיזית למשל, לרוב אין בכוחה לכפות טמיעה תרבותית, כפי שמעידה טמיעתם המוחלטת של כובשי רומא הגוטיים בתרבות הלטינית הכבושה, או חוסר הצלחתם של הערבים ושל הנוצרים להטמיע את היהודים, לפחות במה שנוגע לאספקטים הרוחניים של התרבות, ועוד נרחיב את הדיון בענין זה כאשר נדון באפשרויות לחולל שנויים מהירים בתרבות.

כל התהליכים שהזכרנו כאן הינם קולקטיביים מובהקים. ואולם יש לתרבות קטב מנוגד המעוגן בפעולותיו של האדם הפרט. האמת היא, כי כל פעולה אנושית היא ראשית כל פעולה של הפרט. אפילו מלאכות שנעשות בהמוני בני אדם, כל חלק במלאכה נעשה על ידי אדם נתון אחד, וחותרו של אותו אדם טבוע בו. דבר זה אמור במיוחד ביצירות הרוח למיניהן. היסוד הרוחני המתלבש בחומר הוא אינדיבידואלי על פי רוחו וסגנונו של האדם העושה. ביצירות הרוח הגדולות, בפילוסופיה ועוד יותר באמנות, ואפילו באמנות מן התקופות הקלסטיקות, בהן השפעת הקולקטיב רבה, עיקר יחודה של היצירה בא לה מיחודו הפרטי של היוצר. כל היוצרים בתחומי התרבות השונים מעניקים לחלקיה הישנים של התרבות את תפיסתם המקורית בה הם תופסים את הישן, ולחלקיה החדשים של התרבות את גלום עולמם הרוחני בתוך יצירתם ומשהו מאפיינים הפרטי, וגורמים לה להיות רב גונית ביותר על אף אופיה האחדותי. עם כל זה ברור, כי מצד אחר כל היוצרים הללו ספוגים מתחילתם ערכיה של התרבות בה הם חיים. ספיגה זו, הבאה להם מן החיים הממשיים, מבטיחה שפעולותיהם הנבדלות קשורות ביניהן ברוח שיש בה אחדות רבה למדי. בצורה זו קיימת בתרבות פעילות הדדית של הקוטב האינדיבידואלי מזה ושל הקולקטיבי מזה³⁴. מובן שכוחו של הכלל גדול לאין ערוך מכח הפרט, בגלל יתרונו הכמותי העצום, וכן ברור שאין כל אפשרות להביא את שאיפותיהם ואת רצונותיהם של הפרטים למכנה משותף כזה שהפרט יחוש כאלו הוא חי על פי רצונו החופשי. חופש מוחלט של הפרט אינו קיים אפילו על אי בודד שבאוקינוס, מפני שהטבע: הים, מזג האוויר ואפילו גופו הוא וכד', שמים מגבלות לפעולותיו. שבעתיים קשה מצבו של אדם שאינו מוכן לותר על חברת בני האדם; הוא נאלץ להתפשר עם מליונים של רצונות ושאיות השונים משלו והתפשרות פרושה כניעה. לחץ החברה מופעל על הפרט, הן ישירות על ידי החוקים המשפטיים והמשטרה, והן בדרך עקיפה על ידי מנהגיהם ועל ידי תפיסותיהם ודעותיהם המקובלות של בני אדם אחרים. תפיסות אלו לעולם אינן זהות עם התפיסות הפרטיות החופשיות של שום פרט, ומסתבר ששאיות החופש הליברליות הוליכו את האנושות

33. יחזקאל קאופמן, "בין נתיבות", הוצאת ביה"ס הריאלי העברי, חיפה תש"ז, עמודים 9-16.
34. וראה היינריך וולפלן: מושגי יסוד בתולדות האמנות, מוסד ביאליק, ירושלים 1962, פתח דבר - (עמודים 41-59).

להשתעבדות חדשה. הלחצים הנוצרים בחברות החפשיות כביכול, כגון בקומונות למיניהן, אינם נופלים מן הלחצים של החברות שנכנעו לדעות קדומות או לדת. מה שעגנון תאר בספור פשוט כלחץ חברתי סמוי המצוי אפילו בתוך נשמתו של הגבור, שאינו מסוגל לפעול אלא על פי המקובל בחברה³⁵, מה שקפקא מתאר כסיטואציה של הפרט בחברה³⁶, ומה שמצטייר בעיני הרברט מרקוזה כדכוי האדם על-ידי המשטר הקפיטליסטי³⁷, אינם גרועים במאומה ממה שמצפה לו לפרט בחברות "החפשיות" של העתיד. כל נסיון של הפרט לממש את חופשתו במלואה גורם בהכרח לפגיעה בחופשת זולתו. דבר זה יציב וקיים לא רק במה שנוגע לצרכים הכלכליים, ויותר מהם ביחס לספוק צרכיו המיניים התלויים תמיד בזולת, אלא אפילו בתחום האמונות והדעות. תופעות האלימות שהתגלו לרוב בכל הקבוצות החופשיות החדשות למיניהן, אלו המכוונות כלפי הזולת, ואלו המופנות כלפי האני בחינת הרס עצמי (סמים), מהוות בטוי לתסכול הנובע מהכרת חסר היכולת להיות חפשי בלי לשלול את חופשת הזולת, ובלי להגיע לסיטואציה אבסורדית.

מתח זה בין הפרט לכלל אינו כמובן תופעה חדשה של דורנו. דומה, כי לאור הנסיונות הרבים לשחרור האדם, הן הקיצוניים לכוון ההתנזרות מזה ולכוון המתירנות מזה, והן הנסיונות המתונים, שכולם נחלו כשלון חרוץ, הגיעה העת להכיר בעובדה, שהאדם מעצם מהותו האנושית נושא בקרבו את מגבלותיו³⁸. בעית החרות של הפרט לא תיפתר אפוא על ידי שלטון של כאוס או של אנרכיה. במצב זה עוד תגבר האלימות הפיזית. הפתרון אינו במרד נגד מה שאין אפשרות למרוד בו. המרד ב"עצמו" זהה למעשה עם התאבדות פיזית או רוחנית, ואם אנו שואפים לחרות של אמת, עלינו לשחרר את האנושות מן השאיפות הפרטיות שהן מעבר ליכולת הפרט ולמדו לותר לכלל. במקום בטול לחצי הכלל עלינו להלחם למען קיומם המרוסן. כך נראה לי להבין את המדרש על הפסוק "והמכתב מכתב אלוקים הוא חרות על הלוחות" - "אל תקרי חרות אלא חירות שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה"³⁹. ביסוד זהו התורה, זהו קבלת העול הטרינסצנדנטי, עם החרות, מונח הרעיון שרק קבלת עול חיזוני בלתי ניתן לשינוי בידי אדם יכול לערוב לחופשת הפרט כנגד ההתנכלויות של בעלי הכח הפיזי או הרוחני האקטואליים שבכל דור ודור. כוחו של החוק האלוקי, ואפילו כוחו של חוק הסטורי עתיק ששוב אינו גמיש לשינויים, הוא מעין כח של קונסטיתוציה, המשחרר מפני קפריסות רגעות של שליטים, של פוליטיקאים ואף של "משחררים" למיניהם.

מתוך מתיחות זו שבין הפרט לכלל צומחת לה התרבות שבה אנו מוצאים תדיר משחק שבין השפעותיהם של ענקי הרוח הבודדים על הכלל, לבין השפעתה של תפיסת הכלל החברתית הלאומית על יצירתו של הפרט⁴⁰.

האופי הפרדוכסלי של התרבות מודגם על ידי בובר בארבעה תחומים נוספים. לצרכי המבנה של דברינו כאן עלינו לשנות מסדר דבריו של בובר ועל כן נדלג על התחום הראשון ונדון תחילה בהבחנה השניה של בובר. "הפעולה התרבותית כפולה היא: ראשית היא נותנת לחיים עצמם דמות וקביעות, צמצום ועיבוד, מעצבת את נוהג האנשים, מעלה את רמת התחברותם, ומפתחת את העצם החברתי על ידי מיון ורכוז. ושנית, היא יוצרת ממעל לחיים, על כל פנים מחוץ להם, עולם, עולם של דברים, כמו שהטבע

35. ש"י עגנון, "ספור פשוט" (על כפות המנעול), הוצאת שוקן, ירושלים-תל-אביב.

36. פרנץ קפקא: המשפט, הטירה, ואמריקה, הוצאת שוקן, תל-אביב וירושלים.

37. הרברט מרקוזה: "האדם החד ממדי", ספרית פועלים ת"א, 1971 (עמ' 229) (מסה על השחרור).

38. Albert Camus: "Der Mythos von Sisyphos", Rowohlt, Munchen, 1960, pp. 59-78.

39. פרק קנין תורה, משנה ב' (בסדור התפילה: פרקי אבות, פרק ו', משנה ב').

הוא עולם של דברים, עולם של יצורים העומדים כל אחד ברשות עצמו כמו יצורי הטבע, ושגם הם מחוברים זה עם זה בקשרים סמויים מן העין, הוא העולם השני עולמו המיוחד של האנוש⁴¹. ריסון החיים והעולם נעשים על-ידי תחומי תרבות רבים. המנהג, אך גם המשפט, הדת, השפה וכו' ענינם בריסון החיים, הטכניקה והמדע והמדע ענינם בריסון הטבע. לתחום הזה שייכות התיאוריות שבדמיון, כגון האידאליים הגדולים בטרם התגשמותם, האמנות, ולפי בובר אף המוסר⁴².

בובר דן גם - ויורשה לומר בצורה מעורפלת למדי - בצמיחת שני כוחות קוטביים נוספים, המונחים בקרב הווית האדם כדברים שבכח, בגדולה של הצורה ובגדולה של התודעה. הצורה היא תכונתם החיצונית של הדברים כפי שהם באים לבטוי בדברים; פניו ומראהו של כלי נאה שנוולד בנו ויצא מתוכנו, כדי להתגלם בתוך העצם שבממשות. לעומת זה צומחת בנו גם תודעה. תודעה זו היא משני סוגים. האחת היא השלמותית המתחברת אל הצורה ויוצרת את הפעולה התרבותית הגדולה, ויש תודעה נפרדת מוחית וטפילה המתנגדת לצורה ומחלישה את כח צמיחתה⁴³. דומה שיש להצטער על שבובר לא הדגים ולא הבהיר כדבעי את כוונתו בדברים אלה.

באותו מקום דן בובר בשני ניגודים נוספים, בזה של הנטיה לפרוד פלורליסטי לעומת השאיפה לאחדות, ובזה של החידוש והיצירה כנגד קבלת הישן והמסורת. בתחומים אלה נדון בפרק הבא שענינו הוא השלבים השונים בהתפתחות התרבות בתוך הזמן.

ד. התרבות כאורגניזם מתפתח

ר' נחמן קרוכמל קבע בעקבות הגל שלשה שלבים בהסטוריה של אומה. א) מועד הצמיחה והגידול. ב) מועד העוז והמפעל. ג) מועד ההיתוך והכליון. שתי התקופות הראשונות אופין אחדותי ושלמותי, ומרכיביתן קשורים זה בזה קשר הדוק, ואלו התקופה השלישית הינה תקופה של התפוררות לחלקים עצמאיים ונפרדים⁴⁴. בדומה קובע בובר שלושה שלבים בהתפתחות התרבות, כאשר בראשון שבהם היא שקועה באחדות קדמונית פשוטה השוררת בין קטביה ובין הענפים המרכיבים אותה⁴⁵. בובר מדגים ענין זה בתארו את האומנים הבונים אניה יוונית עשויה בצורת צפור. אותה אניה-צפור משמשת נושא לשירת הפייטנים, ובתוכה נשמעים צלילי החליל המזרז את השייטים. מעשי האומנים, הפייטנים, השייטים ומנגני החליל כולם מכוונים לשם הצלחת שליחותה הגורלית החשובה של אותה ספינה. אין שום דבר נעשה לשם עצמו בלבד, אלא הדברים מכוונים למטרה בעלת ערך לאומי חברתי וכד'. קשר הדוק קיים בין ענפי התרבות השונים לבין עצמם, ובינם לעקרון המנחה אותם. דומה לדבר בנייתה של כנסייה גוטית, הבנויה בצורת צלב עם מגדלי חץ מתארכים המושכים את עין האדם אל על כוון השמיים. אף מדותיה של כנסייה כזאת משרות אימה על האדם, החש עצמו קטן וחסר אונים. מגמה דתית זו מאחדת את כל המשתתפים בבנייה ובאחזקה הפיזית ואף הרוחנית של הכנסייה.

40. מ"מ בובר: "על מהותה של תרבות" (מחשבות ודעות), הוצ' יבנה, תל-אביב 1955 (עמ' 225-230).

41. מ"מ בובר: שם עמ' 223.

42. שם, שם.

43. שם, עמ' 224.

44. ר' נחמן קרוכמל: "מורה נבוכי הזמן" (בעריכת שמעון רבידוביץ), הוצאת עיינות, ברלין תרפ"ד, שער ח', עם עולם ומועדיו (עמוד א').

45. מ"מ בובר, שם, עמ' 220.

המהנדס, אחרון הבנאים והנגרים, ציירי הקירות והחלונות, וכן הכומר, נגני האורגן וזמרי המקהלה כולם מאוחדים במגמותיהם, וכולם מכוונים אל העקרון הדתי המנחה את פעולותיהם⁴⁶.

עם כל זה כבר בתקופות אלו קיימת בתוך אחדות זו מגמה של פרוד בין תחומי התרבות השונים. כל אחד ואחד מן התחומים שואף לעצמאות, אף שבתקופה זו עצמאות זאת עדיין אינה זוכה לבטוי בממשות. ואולם בתקופה השנייה של התרבות מתחילים גבולותיהם של התחומים השונים להתבלט. וסארי, הסטוריון האמנות מתקופת הריניסנס, מתאר מאורע של לווית תמונת מדונה לכנסיה בפלורנץ מאות שנים לפניו. וסארי רואה במאורע את הכבוד שחולק ההמון לצייר, ואינו תופס שהכבוד ניתן למדונה, והוא מתאר בעצם מאורע דתי, חברתי ואמנותי שהתמזג לענין אחד. תפיסה זו של הסטוריון האמנות מרמזת שרוח התקופה החדשה אינה קולטת כבר את האחדות המוחלטת שבמאורע המתואר. מכל מקום בזמנו של וסארי אין עדיין פרוד מלא בין ענפי התרבות ותחומי התרבות עדיין אינם עומדים בפני עצמם. הקשרים עדיין חזקים למדי על אף שחלה כבר התרופפות, ולא בין כל התחומים ניתן עוד להבחין בקשרים. בתקופה שניה זו מתחיל תהליך חדש. הקטביות שבין התפוררות לאחדות, שבתקופה הראשונה התקיימה רק בכת, בצורה נסתרת בלבד, הפכה להיות ניכרת והעלתה את התשוקה לבנות מחדש את האחדות הקסומה מן התקופה הראשונה⁴⁷. בהתפתחות זו יש אולי משום הקדמת רפואה למכה.

בשתי התקופות הראשונות קיימת גם הרמוניה בין שני יסודות קוטביים נוספים, הלא הם הישן והחדש המתמזגים בתרבות. בלי חידוש נעשית התרבות קפואה ומאובנת והיא מאבדת את כוחה. החידוש בא לרוב מיצירות אישיות מקוריות של פרטים המוסיפים נדבכים למבנה התרבות. ואולם, לשום חידוש מעין זה אין כל ערך, אם אינו מסוגל להשתלב בתוך הישן. רעיון חדש בענין מעמדות החברה ישאר מנותק ומבודד, ולעולם לא יביא תועלת, אם אינו נתלה בדברים הקיימים שבתרבות, אם אינו מתחשב בהם ואינו סומך עליהם. הוא חייב לעשות כך, אפילו כאשר יש בו התנגדות ליסודות ישנים שבתרבות.

בתקופות ההרמוניות מוקדש מקום רב למסירת היסודות של הישן לדורות החדשים. הן לפי הרמן כהן והן לפי פרנץ רוזנצווייג מתרחשת מסירה זאת בתחום המשפחה, שהיא מאפשרת את ההמשכיות ההסטוריות⁴⁸ ואת רציפות הדורות⁴⁹. עם כל השוני שבין שני הוגים אלה, ברור, שלפי תפיסתם יש למשפחה תפקיד מכריע בתהליך התפתחותה של התרבות⁵⁰. ואולם הישן נמסר לדור החדש אף בתהליכי החינוך וההוראה בבתי הספר. מסירה זו של הישן וקליטה ממוזגת של החדש הינם תנאי לשלמות ולאחדות אידיאליות של התרבות. כל עוד הדור הישן בוטח בדרכו ובתרבותו והדור החדש מקבל את הישן, את תפיסתו ואת אורח חייו כמושכל ראשון וכנקודת מוצא של חייו הוא, עומדת התרבות איתנה ומסוגלת למלא את תפקידה בארגון פעולות האדם, בריסוןן ובעידונו. תקופות אידיאליות כאלו היו מועטות למדי במשך ההסטוריה והן נחשבות כתור הזהב, כתקופות של זוהר, ונוהגים לראות אותן כתקופות קלסיות.

אחד הכישורים המיוחדים את האדם משאר בעלי החיים היא ללא ספק הלשון, וכישור זה הוא המאפשר לו להבדל מהם אף בתחומים נוספים. הלשון מאפשר לו לחשוב על עצמו, על זולתו, על מקומו

46. מ"מ בובר: שם, עמ' 221.

47. בובר שם, עמ' 221-222.

48. הרמן כהן: "דת התבונה ממקורות היהדות", ירושלים 1971, עמ' 461.

49. פרנץ רוזנצווייג: "כוכב הגאולה", מוסד ביאליק, ירושלים 1970, עמ' 366.

50. וראה בנימין גרוס: המשפחה במשנתם של הרמן כהן ופראנץ רוזנצווייג, בהדפסת המחלקה לפילוסופיה של אוניברסיטת בר-אילן. רמת-גן, תשל"ג.

ועל זמנו. היא מאפשרת לו ליצור קשר בינו לחבריו. והתוצאה היא ארגון דתי, חברתי, פוליטי, כלכלי וכד'. אחת התוצאות החשובות של הלשון המדוברת היא לשמור על דברים שהתרחשו בעבר ולמסור אותם או עליהם לזולת או לדורות הבאים. מבחינה זאת הן כתיבת ההסטוריה והן המדע יש בהם משום פעילות תרבותית, כי הם משמרים את השגי העבר ומוסרים אותם להווה, דרכו הם מועברים אף לעתיד. צבירה זו של ידע ושל נסיון מעשי ורוחני לשם שמוש בו, חוסך מבני ההווה ומבני העתיד עמל ויגע רבים. בנגוד לבעלי החיים, אצלם כל דור צריך ללמוד מחדש מנסיונו הוא את כל הנחוץ, זוכה האדם לקפיצת הדרך ולומד על נקלה ובזמן קצר את ההשגים שהושגו במשך מאות דורות. מעתה אין לו אלא להמשיך ולהוסיף את חדושי-השגיו הוא למען הדורות החדשים. בלי מסירה זו של השגי העבר היה כל האוצר העצום של הידע שנתגלה ונצטבר, כל המערכת המקיפה של הארגון החברתי, הפוליטי והדתי, כל העידון החברתי (הנמוסים), האמנותי והדתי נעלמים בלי להשאיר עקבות, והאדם היה מדשדש בבערות ובגסות ברבריות.

אף-על-פי שדיואי מקבל את עקרון המסירה כיסוד של החינוך ושל קיום התרבות, אין הוא מוכן מטעמי הוא לראות את החנוך כהכנה לקראת העתיד⁵¹. הוא מגלה זלזול באדם ובכוחותיו הנפשיים, בראותו בו יצור שאינו מסוגל לקבל את העתיד כמוטיבציה מספיקה בהווה. דבר זה נכון אולי בגיל נמוך מאד, ואולם לאחר מכן בא האדם על תיקונו, ומארגן את חייו כהכנה לקראת העתיד אליו הוא שואף, ואפילו עתיד זה אינו מושג אולי לעולם. גישה זו לחינוך, ובעצם אף לחיים, כאשר רואים בחיים פרודור כדי להכנס לטרקלין, יוצרת דינמיקה מתמדת אצל המתחנך ואצל האדם בכלל; מין שאיפה לקראת משהו, שאיפה המוליכה בלי הרף להתקדמות. התרכזות בהווה יוצרת עמדה סטטית המסוכנת מבחינה זו, שהיא עשויה להסתפק ביש. גלויים של דברים חדשים תלוי תמיד בשאיפה ובהכנה לקראת העתיד. התקופה הארוכה בה האדם חסר אונים מוכיחה שהוא זקוק לחינוך כהכנה. עם בואנו לעולם אנו בחינת לוח חלק, ואנו נולדים לתוך תרבות אותה עלינו לרכוש בעשר השנים הראשונות לחיינו. הואיל ועם היולדנו אנו חסרי אונים וחסרי דעת, נאלצת כל תרבות לכפות את עצמה על הפרט. כפייה זו אינה דמוקרטית כמובן, ודומה, כי איש אינו מתכוון להתנהג בצורה דמוקרטית כאשר הוא מלמד את ילדו לאכול בכף ובמזלג. ערעור על עובדות יסוד אלו על-ידי מתקדמים שאינם מוכנים לראות בחינוך מסירה וכפייה, גרמה מצד אחד שקבוצות מתחנכים, במיוחד בגיל ההתבגרות בה קיימת שאיפה חזקה להבלטת העצמאות, החלו מתקוממות נגד עקרונות יסוד של התרבות. חדירתם של רעיונות מסולפים על מהות הדמוקרטיה השפיעה אף על הורים רבים ואף על מורים, ואלה אבדה להם סמכותם ושוב אינם בוטחים בעצמם ובדרכם, ועל-כן אינם מעיזים, ועל-כן כמובן אף אינם מסוגלים, לחנך.

ערעור סמכויות וחוסר יכולת אלו עוצרים את תהליך המסירה ואת תהליך ההכנה לקראת העתיד. באין מסירה והכנה ראויות לשמם, אין המתחנכים מסוגלים עוד ליצור ולקלוט אף לא את החדש, ונמצא כל התהליך התרבותי מתמוטט בעטייה של הליברליזציה הקיצונית בתרבות ובחינוך. דומה שדורנו אינו רואה עדיין פתרון לבעיה חריפה זו. מה שנראה בטוח שחברות בהן קיימת עדיין סמכות של העבר על ההווה ועל העתיד, מצליחות אף בימינו בחינוך הדורות הבאים⁵².

עם התרופפות הקשרים בין מרכיבי התרבות, בין היסוד הישן לחדש, בין מגמת האיחוד למגמת הרבוי ובין הרוח לחומר, מגיעה התרבות אל התקופה השלישית שלה, הלא היא תקופת המשבר. בתקופה כזאת אפשר לדבר על תרבות חומרית (ציוויליזציה) לחוד ועל תרבות רוחנית (קולטורה) לחוד.

51. ג'והן דיואי: "דמוקרטיה וחינוך", מוסד ביאליק, ירושלים, 1960, עמודים 5-7 ועמודים 46-57.
52. Ruth Benedict: "Patterns of Culture", A Mentor Book, New York, 1934-1953. (עמודים 214-215).

לציוויליזציה של ימינו שייכים כל אותם דברים הנחוצים לקיומם ולהתפתחותם החמרית של האזרחים. אפשר שהשם *civil engineer* ניתן למהנדס הבנין מפני שהוא בונה את יסודותיה של התרבות האזרחית החומרית. מקצועות השרותים השונים, המלאכות, הבניין, הטכנולוגיה, החקלאות, המדעים כולם, נעשו בלתי תלויים ברוח. העקרון השולט בהם הוא העקרון של התועלת המעשית ועל כן כולם ענינם החומר. תהליך ההשתחררות מן הכנסייה או מכל עקרון רוחני פילוסופי של תרבות ימי הביניים החל עם התפתחות ההומניזם ועם הרינסנס, ואפשר לראות בו ראשיתו של המשבר הפוקד את תקופתנו. לעומת זה אפשר לשייך את הדת, את המוסר, את הפילוסופיה ואת האמנויות למיניהן לתרבות הרוח, בעוד הרפואה, מנהגי החברה, המשפט, החינוך והשפה נשארו כפי הנראה מקרי ביניים וקבעו תחום לעצמם. בעצם אפילו בתחום האמנות נשארו תופעות פרובלמטיות למדי. האפשר למשל לראות את הפסול כתחום רוחני טהור או אולי אופיו המוחשי מעניק לו מהות חומרית? יש ענפי ביניים בהם ההבחנה קשה עוד יותר. נמוסי החברה ומנהגיה יש בהם ללא ספק תועלת מעשית רבה, אך יחד עם זאת הם גם מעדנים לא רק את התנהגותו אלא אף את נפשו של האדם, ויש בהם איפוא ערך עצמי רוחני. הרפואה, עיקרה בחקר גופו של האדם, אך בכל זאת, אפילו בימינו כאשר רבים הרופאים שקשה להם לשחות נגד הזרם העכור של החמריות הנפוצה בחברה, עדיין יש במעשיהם יסודות הומניטריים המתבססים על אהבה לזולת ועל הרצון לעזור לו. גישה זו ללא ספק מעניקה לרפואה אספקט רוחני בעל משקל. תחום המשפט פרובלמטי לא פחות. מטרת המשפט כפולה היא, ודומה שבימינו הצד החומרי תועלתו מודגש בו ביותר. אין ספק כי שאיפתו של השופט להגן על החברה בפני נזקים חומריים הינה מוצדקת, אולם שאיפה זו הופכת את המשפט לכלי המשרת את צרכיו החומריים של האדם. דבר זה אמור אף על הפוליטיקה. תחומים אלה משתייכים לתחום הרוחני הטהור רק כאשר מטרת השופט והפוליטיקאי לשרת את הצדק, את האושר, ואת השוויון ולהשליטם בעולם. ואולם משפט ופוליטיקה שרמתם פילוסופית ורוחנית כל כך הינם תלושים מן המציאות, ואינם מתחשבים תמיד עם מה שנחוץ להם לבני האדם הפשוטים. למעשה אף החינוך עוסק בעת ובעונה אחת בשני התחומים החומרי והרוחני כאחד. בצד החינוך ליושר, בצד הוראת התורה, הפילוסופיה, הספרות והאמנויות מלמדים גם פיסיקה, כימיה ואפילו מקצועות טכניים שונים.

דומה עלי שכל התחומים הללו שייכותם תלויה באדם המבצע למעשה את הפונקציות של התחום הנדון. הרופא הנקרא אל החולה, השופט, עורך הדין או המורה הם קובעים, לפי יחסם לפעולותיהם, אם פעולות אלו ספוגים ערכיות רוחנית, או שהן נשארו בתחום החומרי התועלתני. אפילו מהנדס בנין הבונה בית זקנים תוך דאגה לנוחותם ולרווחתם החומרית ולשלוותם הרוחנית של תושבי הבית העתידיים, ממלא את מלאכתו במטען רוחני רב. ארכיטקט המתכנן בית כנסת יכול לעשות את הדבר מתוך יראת כבוד דתית ממש, וכן הדבר אצל פועל דפוס המדפיס ספרים ביחוד ספרי קודש, מתוך גישה שבקדושה.

ואולם מה מספרם של בני אדם במאה ה-20 המלוים את עבודתם ביחס רוחני ממש? תפיסה זו וההתייחסות המפרידה בין הרוחני לחומרי שבתרבות, התפתחה והתרחבה מתקופת הרינסנס ועד ימינו. אף על פי שבתקופת הרינסנס כבר היתה נטיה עזה להפרדה בין תחומי התרבות השונים, ואפילו בין האמנויות למיניהן, עד כי נוצרה אפילו תחרות ביניהן, מכל מקום עוד היה בתקופה זו אף קשר רב בין הפלגים. אחדות זו נוצרה בעיקר ברוחם של אנשים ענקי הרוח שאחדו בתוכם את התחומים השונים.⁵³

53. משה ברש: מבוא לאמנות הרינסנס, מוסד ביאליק, ירושלים 1968 (עמ' 20-15). העובדה שוטארי ראה אחדות בין האמנויות הויזואליות (אדריכלות, פסול וציור) אין פרושה כנראה שהוא עוד ראה אחדות כזאת בין כל האמנויות ובין כל התחומים הנפרדים של התרבות.

ראינו שהאמן הגוטי יצר עדיין מתוך תפיסה אחדותית מוחלטת של כל התחומים. האדריכל שבנה את הכנסייה נשמע לרוח נוצרית-קתולית לא רק במה שיצר קונסטרוקציה בצורת צלב, אלא אף בבניית מגדל דמוי חץ שהתנשא לגובה רב, בריכוז קוי המבנה הפנימיים בצורה כזאת, שהם הולילו את מבטו של המתבונן אל הגבהים המתנשאים שסמלו את השאיפה הרוחנית אל על. דומה שאף החלונות הצרים המתנשאים שזוגיותיהם קושטו על-ידי ציירים בסצנות מכתבי הקודש, והשאירו את הכנסייה כולה באפילה מסתורית שרתו מטרה זו. הפסלים הרבים, ציורי הקיר, המוסיקה הליטורגית ואף ההצגות שבוצעו בככר שלפני הכנסייה, אך גם עבודות הבניה הפשוטות, עבודות הנגרות, הרקמה וכד' כולם כווננו לאותה מטרה. דומה אחדות כזאת שוב אינה ידועה היום בתרבות המערב. התפתחותה של השאיפה לתהילה שהעלתה את הכרת הערך העצמי המופרז של הפרט לגובה ללא תקדים⁵⁴, שוב אינה מאפשרת גישה אחדותית כזאת. האמן ובעל המלאכה הפשוט דואגים יותר מדי לעצמם, ואינם יכולים עוד להשתעבד מרצון למגמות רוחניות שחדלו להיות חלק אינטגרלי מאישיותם. תפיסת העולם הרומנטית על הערצת הגאון ועל הערצת היסודות האירציונלים והאינדיבידואלים שבאדם הגבירה מגמה זאת. פרוק האחדות שבין חומר לרוח, פרוק האחדות שבין ענפי התרבות השונים בינם לבין עצמם ובינם לבין עקרון רוחני דומיננטי, היו המחיר הגדול ששלמה תרבות המערב תמורת עלית ערכו של הפרט. מובן שהמגמות הליברליות, דמוקרטיות, שוויוניות, עם כל התועלת שבהן ובאופן פרדוקסלי למגמותיהן הבסיסיות, עוד העמיקו את הפער הנוצר בין החומר לרוח, ולא מקרה הוא שהמסקנה העיקרית והקיצונית ביותר של מגמות השוויון, הלא היא המרכסיוזם, הועמדה במוצהר על העקרון המטריאליסטי. במימושו הקומוניסטי הגיע עקרון זה לנתוק מוחלט מעל הרוח, אם על ידי השאיפה לבטל ענפים שלמים כגון הדת, ואם על ידי נצולם של ענפים כגון האמנות, הפילוסופיה והחינוך לשם קידום מטרתיו החומריות (כגון פרוק היצור) של המשטר).

אף התפתחותם של המדעים אינה משרתת את גבושה האחדותית של התרבות, אלא מקלה על מגמות הפרוק. תפיסתו של דרוין על מוצא המינים מגדירה את האדם כסוג של החיה. התפתחותה של חיה זו מותנית בעקרון הסלקציה שהיא תוצאתה של מלחמת הקיום⁵⁵. בלי להסתמך על ההשגות המדעיות על השיטה, ובלי להכנס בכלל לויכוח על אמיתותה השלמה או החלקית, ננסה לראותה מבחינת תוצאותיה הפילוסופיות, המוסריות, החברתיות והחינוכיות. אם האדם הוא בחינת חיה, אם קיומו תלוי בנצחוננו במלחמות הקיום, הרי כל מעשה ממעשיו הינו בחינת פקוח נפש. אם יאפשר לזולתו לזכות ביתרון ואפילו במשהו, עלול הוא עצמו לרדת מבמת החיים. תפיסה זו, המתבססת על ההנחה שאין העולם מסוגל לקיים את תושביו, משמשת הצדקה לנישול הזולת הן מבחינה כלכלית, הן מבחינה פוליטית, ואפילו מבחינה ביולוגיות על-ידי הריגתו. כל מעשה המכוון לקיום העצמי של האדם הריהו כשר מעתה, ומכאן ועד רצח של זקנים, של חולי רוח, של חולים חשוכי מרפא, או של עמים הנחשבים נחותים ומיותרים אין אלא צעד קצר מאד.

תאורית האישיות של פרויד תארה את האדם כנשלט על ידי כוחות ה-id הסתמיים, דחפים פנימיים אלה תובעים את ספוקם בכל מחיר. דכוי הדחפים שכוחות הסופר-אגו המופנמים באדם מראשיתו מתנגדים להם, גורמים לאדם נזירות⁵⁶. העובדה ששחרור מוחלט של הדחפים עלולה להוליך לפסיכוזות חמורות, והעובדה שפרויד עצמו ניסה למצוא פתרון בעזרת הכוונה של הכוחות הנמוכים אל

54. יעקב בורקהרדט: "תרבות הריניסנס באיטליה", מוסד ביאליק, ירושלים, תשי"ז (עמ' 110-119).

55. צ'רלס דרווין: מוצא המינים, מוסד ביאליק, ירושלים.

תהליכי סובלימציה, לא היה בהן כדי למנוע את השפעת תפיסתו על מקום ה-id בחיי הנפש של האדם. תפיסתו עברה פופולריזציה שטחית, ומה שנתקבל אצל ההמונים היא דוקא אותה דעה לפיה ישנה סכנה בדכויים של הדחפים הפנימיים. הפסיכולוגיה המודרנית שהסתייגה משיטתו הלא מדעית-נסיונית של פרויד, והראתה שהדחף המיני שעמד אצלו במרכז אינו הדחף הבלעדי, ואפילו לא החזק ביותר הפועל אצל האדם, פסיכולוגיה מודרנית זו לא השכילה להסתייג מן העקרון המגביל את אחריות האדם למעשיו, ולא עוד אלא שהיא מצאה נמוקים נוספים המטריחים את הפרט מכל אחריות. כל עברין צעיר יודע היום לתאר לשופט את ילדותו שהיתה עשוקה, את העובדה שגדל בלא אהבה ואת העוני המזועזע בבית הוריו, עד כי לא זכה אפילו למיטה פרטית משלו. והמסקנה המובנת היא שאין האדם מסוגל לקבל אחריות למעשיו. דחפיו החזקים, הוריו והחברה הם האשמים, ועליהם לתת את הדין. הכל אשמים מלבד האני עצמו. דברים אלה, שאין צורך ללמדם בספרי לימוד, מצויים היום בחלל החברתי שלנו, אך הם נגוד מוחלט למקובל בתורת ישראל, הגורסת כי בכל מקרה אדם הוא נגוד מוחלט לחיה באשר הוא בר-דעת, ועל-כן הוא מועד לעולם⁵⁷. כן אמרו באבות "דע מה למעלה ממך, עין רואה ואוזן שומעת, וכל מעשיך בספר נכתבים"⁵⁸, משמע שאין האדם יכול להסיר מעליו את האחריות למעשיו. גישה זו צומחת ממהותה המאורגנת של התרבות ונועדה לשמור על מהות זאת בעתיד.

הסרת האחריות ממעשה האדם, בתוספת מה שנקרא היום חריות הפרט לפיה בית משפט משחרר סרסור החי על רווחיה של זונה קטינה מחוסר הוכחות הואיל והעדים אינם מעיזים להעיד, יש בהן משום קבורתה של תרבות. בית המשפט בעמידתו חסרת האונים הופך להיות משרת קטן של הבריונות ושל הכח הפיזי הגס. יחדיו הם רומסים ברגליהם את הסובלים האמיתיים ואת עקרונות הצדק והיושר. כדי לא לפגוע בחרות המעטים, מאפשרים פגיעות גסות ואכזריות בחרותם של רבים. הכח החמרי הגס לא רק נפרד מעל העקרון הרוחני, אלא השתלט עליו בעזרתם של עורכי דין ליברליים או רודפי פרסומת וממון. דומה שמצב זה מעיד שלפעמים אף המשפט אין לו עוד דבר עם העיקרון הרוחני של התרבות האמיתית. ברור, כי אם שופטים, עורכי-דין, מחנכים ואמנים חיים באותה אורח רוחנית, מושפעים מאותן תפיסות ומקבלים אותם טעונים עליהם סומכים העבריינים, והם אף פועלים לפי אותן תפיסות ולפי אותם עקרונות, יש לחפש את הפגם בחינוכם הרוחני ההומניסטי של האנשים הנחשבים נציגיה של התרבות. יש להניח שפרוד עולם הרוח מעולם החומר חדר אף לתחומי החינוך, ועושה שם את פעולתו ההרסנית. ברור, כי התפיסה הנלמדת כבר בכתות הגן, ואשר לפיה אסור לו לאדם להלשין על חבריו, הופך את רוב רובה של החברה המודרנית לשותפים לרוב העברות ולרוב מעשי השחיתות המתפרסמים בעיתונות⁵⁹. לאור כל הנ"ל ספק בעיני אם חינוכם הרוחני-ההומניסטי של האנשים הנחשבים היום לאלטיה של החברה יש בו כדי לספק את הצרכים.

ה. התרבות המודרנית כאורגניזם מתפורר

1ה. המדע, הטכנולוגיה והכלכלה כיסודות מפוררים

Calvin S. Hall & Gardner Lindzey: Theories of Personality. New York-London, 1957 (p. 29-56 .75)

57. בבא קמא כ"ו (במשנה).

58. משנה "אבות", פרק ב', משנה א'.

59. ועיין במאמרו של אביעזר וייס: "המחדל החינוכי", מעלות, אפריל 1974. דומה שהדברים הנאמרים במאמר על הנוער הישראלי הינם תופעה בינלאומית בדורנו.

התחום שהצליח להשיג בזמננו עצמאות כמעט בלתי מוגבלת, הן משלטונו של עקרון רוחני כלשהו, והן מן התחומים האחרים של התרבות האנושית, הוא המדע, והענף המעשי שלו הטכנולוגיה. אפילו החישובים הכלכליים נתגלו חסרי אוניס מול התעצמות זו שהשתלטה לא רק על המשאבים האנושיים והכלכליים, אלא אף על המחשבה האנושית. נוצר מעין מיתוס לפיו מותר האדם היא בחשיבה המדעית וביכולתו של האדם ליצור כלים⁶⁰ ולתכנן⁶¹. תפיסה זו החליפה את קודמתה, זו שראתה את יתרונו של האדם בעמדה המוסרית שתפקידה לרסן ולהחזיק בתוך גבולות נאותים את השאיפות החמריות ההכרחיות של האדם. "הומו פאבר" התכחש לכל עולם הרוח בו הוא רואה בזבוז אנרגיה חסר כל תועלת, ובלבול מוחו הצלול של איש המדע היוצר על-ידי טפוח אמונות תפלות חסרות שחר⁶². נוסף לזה נפוצה הדעה בקרב ההמונים שהמדע והטכנולוגיה הם היחידים המסוגלים לפתור את כל הבעיות האנושיות הבערות של העוני, של הבערות, של המחלות וכדו'. במיוחד נתחזקה תפיסה זו בארצות שמצבן הבטחוני מחייבן לערנות מפני התחזקותו של האוייב. "אם לא נשמור על כוחנו המדעי" - מכריזים נשיאי מכוניס טכנולוגיים מארה"ב הגדולה ועד ישראל הקטנה השכם והערב, "עתידינו אנו ליפול לפני אויבינו חיש מהר". עם כל האמת הנראית לעין בדבריהם של נביאי שקר חדשים אלה, (והלא אף נביאי השקר הישנים דברו לעיתים דברי אמת), מסוכנות ביותר דעות אלו לתרבות האנושית, מפני שהן תולות את כל סכויי הצלחתה של אומה בכוחותיה החמריים-טכניים. אפילו בדברם על איכות האדם מתכוונים אנשים אלה ליתרונו בידע טכני, ולא ליתרונו הרוחני-מוסרי. אינני רוצה להכשל כאן בקיצוניות "רוחנית" הגורסת שאנו פטורים מכל דאגה לעמידתנו הכלכלית, המדעית והטכנית. אני מבקש רק להטעים, שבלא תשתית רוחנית איתנה, בלא נכונות מצד כל הדיסציפלינות החמריות לקבל את עולו של עקרון רוחני מוחלט השונה אולי במעט מזה שעליו דיבר בובר, אין לנו לא עמידה כלכלית, לא מדעית ולא טכנית. הכל מודים שתחומי חומר אלה תפקידם להגן על דבר שמחוצה להם, ואולם אם דבר זה אינו אלא קיום לאומי חמרי בלא עקרון רוחני מחלט, ספק אם ההשקעה הדרושה מצדיקה עצמה מבחינת התועלת המופקת ממנה. ודאי שכן הוא הדבר אם אותו קיום חמרי עליו מבקשים להגן בא על חשבונו של קיום חמרי של אחרים. אם נבקש לראות את פני הדברים באספקלריה של הקיום הלאומי היהודי בישראל, אין לנו להתפעל אם הנוער הישראלי החילוני, המרוקן מן ההרגשה שיש לנו עקרון רוחני אותו עלינו לקיים בעולם, מתמלא ספקות ביחס לצדקת תביעתנו על הארץ. לקיומנו כאן יש הצדקה מוסרית רק בתנאי שהוא מגשים את המהות הרוחנית הייחודית של היהדות בתוך המבנה המדיני, הכלכלי והמדעי שהוקם כאן בדורות האחרונים. עקרונות יסוד רוחניים של היהדות הפכו משך אלפי שנים לנכס אנושי, ורק פיתוחה של יצירה זאת יכול להצדיק את תביעתנו על פיסת ארץ זו, והיא חייבת לשמש מעין בית יוצר לרוח האומה האלקית. דוקא תביעותינו ההגיוניות-חמריות אין בהן כדי לבסס את טענותינו. מבחינת הזכויות הלאומיות-כלכליות איננו עדיפים במאומה על תושבי הארץ מלפני שבעים שנה. גם אם נצליח להגיע להסכם עם העמים השונים, לעולם לא נצליח לשכנע את בנינו בדורות הבאים, אם עולמם הרוחני התרבותי לא יושתת על בסיס רחב של מסורתנו התרבותית. דומה כי הנהיה המקובלת אחר מקצועות המדע, הטכנולוגיה והכלכלה אינה עולה בד בבד עם צרכי הרוח הלאומיים שלנו. דברים אלה נכונים כמובן באותה מידה ביחס למצבן של כל האומות הנאבקות על קיומן, ואף בנוער של ארה"ב נתגלו פקפוקים ביחס לזכות ארצם להגמוניה בעולם כתוצאה מחסרונה של תשתית רוחנית אידיאולוגית שתצדיק את אורח החיים של החברה האמריקאית. המדע מעצם מהותו אין בידו לתת תוכן ערכי או תכלית רוחנית לחיי האדם. יתר על כן, העסוק במדע ובטכנולוגיה מוליך את האדם מן התחום הרוחני אל החמרי⁶³. משך דורות

60. ויקטור כ' פרקיס: האדם הטכנולוגי. עם עובד, תל-אביב 1971, עמ' 27-21.

61. משה קרוי: האדם הרציונלי והקונפליקט המוסרי, מעלות, ספטמבר 1974, עמ' 6.

62. מכס פריש: הומו פאבר, ספרית פועלים, מרחביה, 1968 עמ' 24-26.

63. אורטגה אי גאסט: מרד ההמונים, זמורה-ביתן-מודן, ת"א 1975, פרק תשיעי ופרק עשירי.

היתה מקובלת הדעה לפיה יחודו של האדם הוא בחשיבה, ועיקרה של החשיבה היא זו הלוגית-מדעית. חשיבה זו נחשבה לתכונתו האפינית של הומו ספיאנס, הוא האדם החושב. עם כל הדמיון שמצאו קסירר ולוי-שטראוס בין החשיבה המדעית לזו ה"פראית" או "הפרימיטיבית" מודים הם שדוקא החשיבה הפראית שקסירר נוטה לקרוא לה סימבולית הינה קדומה יותר וטבעית יותר לאדם⁶⁴. כל מי שנתנסה בדבר יודע, שלימוד המדעים, הקשתם של דברים, הבחנה בהבדלים שביניהם, הסקת מסקנות וארגון של מערכות, דורשים מאמץ שכלי גדול. לעומת זה קליטת רשמים ומשמעויות בתחום האמנות וקליטת המשמעויות בלשון הן קלות למדי בעיני רוב בני-אדם. מכאן נובעת גם הדעה שתחומים אלה אין צריך ללמד כלל, בנגוד למדעים הנרכשים רק ביגע רב. אמנם אין זו אלא מראית עין בלבד, ובאמת קלה בעולם הסמלים הרווי משמעויות רק קליטת הצדדים המוחשיים, אולם הבנת המשמעויות הינה קשה למדי. מה שברור הוא, שיש שוני בין שני סוגי החשיבה, בהיות החשיבה הסימבולית טבעית יותר לאדם. הכל יודעים עד כמה לשונם של הילידים הינה ציורית, ועד כמה דבר זה בולט כאשר הם מדברים אנגלית. באמת אף אצלנו אין הדבר שונה בהרבה. האם אין אנחנו "צוללים בים התלמוד", או "שותים בצמא דברי חכמים". האם אין אנו רואים משמעות סמלית בנשירת עלי העץ או בכריעה על הברכיים וכן בדברים רבים נוספים. דברים מוחשיים חמריים מבטאים באמנות, בלשון יום יום את עולם הרוח. לעומת זה הלשון המדעית הטכנולוגית מצמצמת את עצמה והמוחשי מבטא רק את עצמו. לכל המלים משמעות אחת קבועה בלבד, ואין להן כל התיחסות אל עולם הרוח. העובדה שחשיבה זאת הינה עקבית, לוגית, דורשת מאמץ, והעובדה שהיא נחוצה לנו כדי לספק את צרכינו החמריים, יוצרת יחס של הערצה למדע מצד אחד, ויחס של זלזול לעולם הרוח, שהכל יכולים להתקיים אף בלעדיו, לפחות מן הבחינה החמרית.

מלבד האופי החמרי של הלשון ושל החשיבה המדעיות מצטמצמות אף מטרותיו של המדע בתחומי החומר. גם בלי להכנס לדין עיוני במהות המשותפת של מקצועות המדע השונים נוכל לבדוק ולברר את מטרותיו הראשיות ולגלות את תחומי העסוק העקריים של המדע. אפשר לומר בלי להסתכן בשטחיות, כי כל חקירה מדעית מתרכזת בגלוי מהותו של החמר. דבר זה ברור לחלוטין כאשר אנו דנים בתחומים כגון הכימיה, הפיסיקה והביולוגיה. ואולם למעשה כך הוא הדבר אף בפסיכולוגיה ובסוציולוגיה. כדאי לומר כאן בצורה חד משמעית, כי אותה "נפש" המתוארת במשנותיהן השונות של האסכולות הפסיכולוגיות⁶⁵ אין לה ולא כלום עם נשמת החיים אותה נפח בורא העולם באדם, שנברא עפר מן האדמה⁶⁶. אותה מערכת מסובכת שנבנתה על יד הפסיכולוגים אף על פי שהיא מורכבת מלבד הפעולות אף רגשות, מחשבות ודחפים שאינם נתפסים בחושים, מכל מקום שייכים הם לעולם החומר ולא לעולם הרוח. לפי זה מורכב עולם החומר משני יסודות, אחד מהם מוחשי ממש והאחר מופשט, אך בכל זאת אין הוא רוחני טהור. הרוחני לפי זה הוא אותו חלק מהיית האדם, המשוחרר מכל נטיה לכוון עולם החומר. דומה הדבר אולי להנאה האסתטית שקנט תארה כחסרת ענין⁶⁷. הרוחני הזה קשור תמיד במקודש, שהוא מקורו והוא מקיימו. המקודש מתואר כמקובל כפרוש וכנבדל כפרושו של רש"י על הציווי "קדושים תהיו": "הו פרשים מן העריות ומן העבירה וכו'"⁶⁸, משמעות הדברים היא שהתורה קוראת בשם קדוש למי שמופרש מן הדברים החושניים שפרקו מעליהם את עולו ואת הכוונתו של העקרון הרוחני⁶⁹.

64. ארנסט קסירר: מסה על האדם, עם עובד, ת"א תשט"ו (פרק שני).

65. עיין למשל: C.S. Hall & Lindsey: Theories of Personality, N.Y., 1957.

66. בראשית ב' 7.

67. עמנואל קנט: בקרת כח השפוט, מוסד ביאליק, ירושלים, 1960 (עמ' 38-39).

68. ויקרא י"ט 2, ורש"י שם ד"ה "קדושים תהיו".

69. בענין השלטת הרוחני על החמרי באמצעות שמירת השבת, המשיטה והיובל עיין במבוא של הרב קוק לספרו "שבת הארץ".

לפי כל זה נצטרך לסווג את הפסיכולוגיה ואת הסוציולוגיה כעסוקים חמריים העוסקים בחקירת מהותו הפנימית, אך בכל זאת חמרית, של האדם. עם כל זה צריך להודות שתחומים אלה הם מקרי גבול, שלהם אספקטים הגובלים עם הרוחני, ומשום כך קל לטעות בהם, ולכן הם גם מסכנים ביותר את טיבה הרוחני של התרבות. לא רחוק הדבר מן האפשר, שההמון יראה במקצועות אלה עסוק ברוחני שבאדם, ולא קל הוא להעמידו על טעותו. התפתחות זו עלולה כמובן לרוקן את תרבותנו מכל התיחסות אמת אל הרוחני ולהפוך אותה לתרבות חמרית בלעדית.

לגלוי מהותו של החומר שתי מטרות מנוגדות. האחת מכוונת להקל על האדם להרוס והשניה מאפשרת לו לבנות. ההתפתחות המדעית והטכנולוגית מגיעה תמיד לשיאה בעתות מלחמה. גלוי תכונות חדשות של החומר מאפשר לאדם להרוס ביתר קלות את אשר בנה האויב. מצד אחר, ובמיוחד לאחר מלחמות, משמשים המדע והטכנולוגיה את הבניה מחדש של כל מה שנהרס. במקום התפתחות טכנולוגית איטית באה התפתחות מזוהת ולפעמים אפילו מסחררת. אם עיתות השלום נמשכות, מתגלה המדע כמשרת את רווחתו החומרית של האדם. יש אמנם המבקשים לטעון, כי המדע מאפשר לנו היום למנוע מן האנושות חרפת רעב. דבר זה יש בו מן האמת לטווח רחוק. לטווח קרוב אין כאן אלא אחיזת עיניים, כי רק השכבות העשירות נהנות מן ההמצאות החדשות. רק לאחר עשרות שנים הופכות ההמצאות כולן לנחלת הכלל. פרוש הדבר הוא כי גם אם מועיל האדם בסופו של דבר לכל האנושות, לא רק בהבטיחו חיי רווחה, אלא גם בקיימו את החיים פשוטים כמשמעם, דבר שיש בו ללא ספק אספקט רוחני, מכל מקום, לא זאת המטרה של המדע ושל הטכנולוגיה. נוסף לזה צריך להיות ברור כי מן האספקט הרוחני שבעזרה לקיום החיים ועד לעיסוק הרוחני הטהור המרחק עדיין רב למדי.

מצד אחד שואף המדע לקשרים הדוקים בין תחומי השונים. בנקודה זו הוא נקלע לסתירה פנימית, מפני שמגמת הספציאליזציה בתחום מצומצם סותרת כל שאיפה לקשרים הדוקים. ואולם הואיל והמדע בנוי על עקרון היעילות המירבית אין הוא נרתע אפילו מן הפרדוקסים. יש בידי התחומים השונים לעזור זה לזה ולהעלות במדה רבה את היעילות של כל המערכת. שאיפה זו ליעילות עומדת בשתי רגליה בתחומי החומר ואינה נכונה לסבול ריסון של תחום כלשהו שמחוץ לתחומה. מטעם זה מתנגדים הן המדע והן הטכנולוגיה לכל התערבות רוחנית הבאה מצד הדת, המוסר וכד'. היום הגענו למצב בו הגיע המדע לאי תלות גמורה בעזרת מיתוס שמכנים אותו בשם המודרני "חופש אקדמאי". לא כאן המקום לתאר מה רבות העוולות הנעשות בשם סיסמה אנכרוניסטית ומיושנת זו. אחת מהן היא ללא ספק רבוי המחקר שאינו שמושי ואינו מתוכנן לצרכי החברה והנעשה על חשבון משלם המיסים. אך כאמור לא כאן המקום לעורר את הויכוח על פרטים אלה ועל דומיהם.

אין להסיק מדברי אלה שאני מציע לשוב למצב ששרר בתחום זה בימי הביניים תחת שלטון הכנסייה, או לנהוג על פי שיטותיהן של המדינות הטוטליטריות. מכל מקום חייבים אנו למצוא דרך אמצעית, ובשום אופן לא נוכל להשאיר את הדברים לשיקולו של כל איש מדע שהגיע לדרגה בה נתונה ההחלטה בידיו. מלבד זה צריך לדעת, כי הדעה שישנן מסקנות מדעיות אוביקטיביות אינה אלא אשליה תמימה. איש מדע המשוחרר מכל דוקטרינה חיצונית, מכל גישה מוסרית וכד' עדיין אינו חופשי מכל נטיה במחקריו. אישיותו, התפיסות המקובלות בחברה, אמונות טפלות למיניהן, דעות קדומות ושאר

השפעות ממלאות תפקיד חשוב בהסקת מסקנותיו המדעיות⁷⁰. התוצאה היא שאיש המדע מבצע לא פעם מעשים המקוממים את הציבור שהוא עדיין בעל מצפון אנושי.

הנסויים בבני אדם שבצעו הנאצים קוממו את רוב העולם המערבי, אך דומה כי למעשה לא היתה כאן אלא העמדת פנים והתממות. תכניות אפולו למעשה אף הן נסויים בבני אדם, והעובדה שמדובר כאן במתנדבים לנסוי מסירה אך במעט את האחריות ממנהלי התכנית או מממשלת ארה"ב. חמור יותר הדבר כמובן, כאשר בבתי חולים נעשים נסויים שונים בחולים בלא ידיעתם ובלא ידיעת משפחתם. כאן הגענו למעשה לעיקר עיוננו בחלקו של המדע במשברה של התרבות האנושית. כתוצאה ממהותו החמרית המובהקת, כתוצאה מעיקרון היעילות השולט בו וכתוצאה של תפיסת העולם המטריאליסטית ושל החינוך ההומניסטי, המוסרי והרוחני הדל, שהוא חסר אונים באוירה הכללית שהשתלטה על המערב, החלו המדענים להתיחס אל המדע כאל ערך אנושי בלתי תלוי. הדעת ואגירת האינפורמציה הפכו תכלית עליונה של האנושות; ואם תכלית כאן, הרי שכל שאר הדיסציפלינות נעשו אמצעים כדי להגיע אליה, המטרה מקדשת את האמצעים, והכל מותר כדי להגיע אל היעד.

עדות מזעזעת הנוגעת לענייננו, אפשר למצוא בסיפור של ריצרד בירד: "בדד". אף-על-פי שהספר מוגש לקורא העברי כדי לתאר את רוחו הבלתי נכנעת של אחד מגבורי ה"מדע", יש בו סיוע רב אף להפכה של כוונה זו. בירד הזדהה על כך עם התפיסה לפיה יש לעשות הכל לשם קידום המדע, עד כי הקריב את עצמו למען מטרה מפקפקת זו. במיוחד בולט בטחון זה בצדקת המטרה, בדמותו של ד"ר פולטר עליו מספר בירד כי - "אילו היה מרצה בשעור לפיסיקה באוניברסיטת וסלי שבאייובה, לא היה יכול להיות רציני וסתמי יותר". אדם זה לא התרגש כלל נוכח הסכנות שחבריו או הוא עצמו היו נתונים בהם⁷¹.

אין לי כל ספקות ביחס לחשיבותם של נתוחי המתים בשביל הרפואה. השאלה המציקה לי בכל זאת היא: "מי מוסמך להחליט אם לנתח ואם לאו?" מתלבט אני ביותר, אם אין בכל זאת זכות לנפטר בעודו בחיים ולמשפחה לאחר מותו להחליט בענין זה. האם הפך המות את גווית הנפטר לרכוש של בית החולים, של המדינה, או של המדע? סבורני, כי אפילו היה נחקק אצלנו חוק, כי גוויתו של אדם נעשית רכוש המדינה עם מותו, והמדינה יכולה למסור את הגוויה לקבורה או לנתוח, גם אז לא הרופאים המטפלים, אלא שליח המדינה וחוקיה, היו מוסמכים להכריע, ואף על החלטותיהם אפשר היה לערער בבתי המשפט. האם זה המצב אצלנו? האם טענות אנשי המדע מוכחות וגלויות לעיני הציבור? האם לא נדרשים בני המשפחה להאמין אמונה עיוורת בהגיונותם של בתי החולים ושל מכוני המחקר? דומה כי הערפול השורר בפרוצדורה מעורר חשדות כבדים בענין להיטות אנשי המדע לקדם את מחקריהם. בענין מסובך זה שהוחרף ביותר כתוצאה של התנהגות לא נאה מצד כל המשתתפים בו, הובלט בכל זאת העימות שבין שתי תפיסות עולם. מצד אחד מצויה זו הרואה כעיקר את האספקטים הרוחניים שבאדם, את התפיסה שהאדם נברא בצלם אלוקים ועל כן חייבים אנו לנהוג בו בקדושה, ולעומתה זו שבשבילה חשובה יותר התפתחותו של המדע, והצלת החיים החמרניים של האדם. הנימוק לחלל שבת כדי להציל חיים של יהודי הוא, שנחלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה. מנימוק זה משמע, שלא לשם הצלת החיים מחללים עליו את השבת, אלא לשם קיום מצוות שבת. אם כן הנימוק אינו חמרי, אלא רוחני טהור.

70. ראה בענין זה, לשק קולקובסקי, "נוכחותו של מיתוס", העוסק באחד האספקטים של ענין זה. ספרית הפועלים מרחביה - תל-אביב 1971.

71. ריצ'רד בירד: "בדד", עם עובד, תל-אביב 1961 (עמ' 168 ועוד הרבה).

ברור שיש כאן אספקט נוסף. כל מידע, ואפילו הפעוט ביותר עשוי להציל חיי אדם, והרופא חייב להשתדל להשיג את המידע הנחוץ. השאלה היא רק אם גם המת חייב, אם גם בניו חייבים, והאם חובתו של הרופא צריכה להתבצע בכל מחיר, אף במחיר ההתנגשות עם המשפחה המתאבלת? סבורני, שרק הרבנות יש בכוחה להשפיע על משפחה כזאת לותר על רגשותיה, רק נציגה יכול לשכנעם שבהסכמתם עושים הם חסד עם מאות חולים המצפים לישועה. דוקא העובדה שהרב שיקוליו אוביקטיביים יותר משיקולי הרופאים, מעניקה לו סמכות וכח הכרעה. ואולם הרופאים לעולם לא יסכימו לקבל הכרעות של רבנים בענין "מדעי". המדע לא יקבל על עצמו עולם של עקרונות רוחניים, כי הוא רואה את עצמו מעל לעקרונות ומעל לרוחני, אותם הם רואים כאמונות הבל של בני אדם פרימיטיביים.

בזה הגענו בעצם לטענה קשה ביותר נגד המדע. טוענים אנו שהמדע מעצב, משעבד ואפשר לומר מקלקל את אופיים ואת התנהגותם של רבים מן העוסקים בו. אורטגה גאסט טוען שהמדע על ידי תביעת ההתמחות הנובעת מעצם מהותו יוצר מצב שבו "...איש המדע הזה הוא למעשה האב-טיפוס של איש ההמון. לא במקרה, לא מחמת לקוייו הפרטיים של כל איש מדע לחוד, אלא משום שהמדע עצמו שורש הציביליזציה - הופך אותו אוטומטית לאיש המון ועושה אותו לאדם פרימיטיבי, לברברי חדש"⁷², ההתמחות יוצרת באופי האדם המתמחה שתי מגמות. ראשית כל הוא נעשה בור מלומד היודע הכל על תחום מצומצם מאד ואינו יודע דבר על כל השאר. לנו נדמה שגאסט מדגיש יתר על המידה את ענין הידע, ומתעלם מעט מן העיקר. תביעת ההתמחות גורמת לא רק לחסר ידע בכל שאר התחומים ובעיקר בתחומי הרוח והגורל האנושי, אלא היא גורמת גם לחוסר כל ענין וחוסר רגישות בתחומים אלה. רק חוסר ענין כזה ולא חוסר ידע - מצדיק את הכינוי "ברברי" שגאסט הדביק לאנשי המדע. דומה, כי העובדה שמדענים בודדים רבים ניצלו מאופי זה בגלל חינוכם, בגלל הכרתם או בגלל היותם דתיים או מלומדים אף בתחומי הרוח, אינה סותרת את התיזה של גאסט, אלא עוד מאשרת אותה.

המגמה השניה שנוצרה אף היא כתוצאה מתביעות ההתמחות, היא נטיתו של איש המדע להמוניות. ההתמחות המאפשרת להצטמצם בתחום צר מאד ולהקרא איש מדע, וכן הצורך בעבודת נסוי מכנית רבה משכו לתחומי המדע השונים אנשים בינוניים לרוב. אנשים אלה, בחוסר המקוריות, בחוסר כל גמישות מחשבתית ובחוסר היזמה שלהם, הפכו מעין רבובים המבצעים את מלאכתם על פי המתכונות אותן שינו או על-פי "לוחות שמושיים לאינג'ינר" וכדו' ואינם שונים במאומה מאיש ההמון שלא שחק לו מזלו ולא הגיע למקצוע הנלמד באוניברסיטה. ואולם העובדה שאדם למד את מקצועו, כתוצאה מעוותים הסטוריים בתחומי החינוך המקצועי, דוקא באוניברסיטה או בטכניון, עובדה מקרית זו אינה הופכת אותו אוטומטית לאיש תרבות. מבחינת התרבות אין הוא שונה למעשה במאומה ממכונאי או מנגר שלמדו בבית ספר מקצועי או כשוליות, ורכשו לעצמם ידע ונסיון. אדם נעשה איש תרבות לא הודות למקצועו ולתעודתו, אלא בזכות התיחסותו אל עולם הרוח, ובזכות השתדלותו להשליט את הרוח על החומר.

לעומת זה שום אדם בינוני לא יצליח בימינו להגיע לשורות הראשונות בתחומי הרוח. ראשית כל, העובדה שתחומים אלה אינם מבטיחים יתרונות חמריים גורמת שרק אנשים מעטים יתמידו בהם במשך עשרות שנים הנחוצות לשם השתלמות של ממש. שנית, תחומי הרוח השונים הם כפויי טובה למדי, וכל מי שאינו מוצא בהם תכלית של חיים יזיח אותם עד מהרה. כבר רמזנו שבתחומים אלה, בנגוד לתחומי המדע, ישנו אחוז מסויים של הבנה הפתוחה בפני כל אדם. כל אדם מסוגל לראות ציור

72. אורטגה אי גאסט: מרד ההמונים, זמורה-ביתן-מודן, ת"א 1975 (עמ' 119). לשם הבנת התיזה של גאסט מן הראוי לקרוא את הספר בשלמותו.

של סיון או של פיקאסו, וכל אדם מסוגל לקרוא רומן טוב או שיר נאה, והוא אף מסוגל לבקר בתיאטרון ולראות מחזה מעולה. משהו מבין כל אדם בכל אלה, שהרי הוא מגלה צורות מוכרות בציור, ותאורים של תמונה או סיפור של עלילה בספרות. קשה מאד לקבוע כאן היכן מתחילה חוסר ההבנה של ההדיוט, וההבנה של המומחה. הואיל ומדובר כאן במשמעויות רב-רבדיות ורב-גוניות ביותר, כאשר כל סמל שהוא סימבולי ולא אלגורי מסמל בעת ובעונה אחת רצף של משמעויות, וכאשר כל אדם יכול להתייחס לאספקט אחר של הדברים, קשה מאד להוכיח למישהו שגישתו החטיאה את עיקר המטרה. התוצאה היא שרבים מאד רואים עצמם "מבינים" במה שאינם יכולים להבין, פשוט מפני שאין להם די חומר להשוואה, ומפני שאינם יודעים את העקרונות של הדיסציפלינה, שנתגלו על ידי מלומדים במשך מאות שנים. בכל אופן לא נעים להיות מומחה בתחום בו הכל מומחים כביכול. לעומת זה אין דבר קל יותר מלהוכיח להדיוט את בורותו במדע. שם מצבו של המומחה נוח ביותר.

נוסף לזה סבורים ההדיוטות כי בתחומי הרוח כל סברת כרס היא בחינת פרוש אפשרי. טענת הבל זו נשמעת לעתים דוקא על ידי אנשי מדע. אנשים אלה טועים מפני שהם מנסים להשתמש בשיטת החשיבה החד משמעית שלהם גם בתחומים בהם שיטה זו היא מכשלה בלבד. החיים, הגורל וחיי הנפש של האדם אינם חד משמעיים, אינם פשוטים ואין כל אפשרות לבדוד את נתוניהם לשם בדיקה במעבדה. החשיבה ההגיונית בתחומים אלה חייבת להתחשב בעת ובעונה אחת במאות עובדות ובאלפי גורמים, מהם רגשים אירציונליים וסמויים, ומי שמבקש להתייחס לכל זה כאל החומר הנבדק במעבדה בתנאי בדוד מעולים משבש את התוצאות. דומה עלי שזוהי הטעות העקרונית בה נכשל הפרופ' ליבוביץ בכל פעם שהוא דן בבעיות של התרבות.

ומענין לענין נחוץ להוסיף, כי אף ידיעתו של תחום מתחומי הרוח, ואפילו ידיעתם של תחומים רבים אינה הופכת אדם לאיש רוח. כאן גם ההבנה אינה מספיקה. נחוצה כאן "ידיעה" במשמעות המקראית שפרושה מין התמזגות המביאה ליצירה נוספת וחדשה בחינת "והאדם ידע את חוה אשתו"⁷³. רק קליטה מפרה כזאת של האמנות הטובה, של הפילוסופיה, של המוסר, של ההסטוריה הלאומית וכדו' הופכים את האדם ליסוד חיובי ובונה בתרבות. האם עומד אדם בפני תביעה קשה מעין זו כאשר הוא מבקש להיות איש מדע?

מה שחמור יותר אצל איש המדע הקטן, הבור וההמוני הוא, שמאין בו לא ידע, לא הבנה, ולא רגישות נפשית לבעיות האנושות התהומיות המעסיקות את הפילוסופיה, את האמנות ואת הספרות, הוא מנסה לתרץ את עצמו על-ידי זלזול קטנוני המלווה במשיכת כתף לגלגנית לכל מה שענינו ב"רוח". את תפיסתו זו הוא מפיץ כמובן בחברה באדיקות רבה לשם הצדקת קיומו ומהותו, והוא עושה זאת בהצלחה רבה, כי חברתנו המבוססת בלאו הכי על הערצת ההצלחה החמרית, קולטת על נקלה את דעותיו. הזלזול ברוח ובבני האדם המשמשים לו מכשיר, כגון מורים, סופרים, פילוסופים, היסטוריונים הופך להיות בחברתנו נחלת הכלל, וכבר תלמידי בית ספר תיכון צעירים מצפצפים את מנגינותיו, מארגנים עצמם לחיות לפי עקרונותיו, ונאחזים בעשר צפורניים כדי להרשם למגמה הריאליסטית של בתי הספר.

זלזול זה מלווה לעתים בזלזול מוחלט אף באותן מסגרות אנושיות המכוונות על-ידי עקרון רוחני-דתי או מוסרי. מכס פריש מתאר את גבור סיפרו, את הומו פבאר, כאדם שאין לו בעולמו אלא מדע וטכנולוגיה. האמונות הדתיות או הלאומיות, ובמיוחד האמונות הטפלות הקטנות, כל אלו המארגנות את מעשי האדם ואת אורחותיו על פי פחדים, חששות, חיבות ושנאות שהן אנושיות הרבה יותר מן

החישובים הרציונליים-הגיוניים, הן ממנו והלאה. אין לו להומו פאבר לא אמונות, לא פחדים, אך גם לא חיבה או התעניינות באמנות או בעבר האנושי, ומה שגרוע יותר - אף לא באנושי האקטואלי. התפתחותו המקצועית חשובה לו מגורלה של חנה אהובתו ומגורלה של אליזבת בתו - פריה של אהבה זאת. ואולם הגורל טופח לו על פניו של פאבר. בנגוד לכל ההסתברויות הסטטיסטיות ועל אף כל נסיונות ההתרחקות מ"משפחתו", מביאו צרוף מקרים מתמיה וגורלי דוקא לזרועותיה של בתו אליזבת⁷⁴. מין אדיפוס הפוך, אב המנסה להתחמק מלהכיר במשפחתו, בביתו יוצאת חלציו, מובל על ידי המקרה המתואר כעוור אל גורלו⁷⁵. ואולם המסקנה העקרית מספרו זה היא, שהנסיון לממש את שיטת המחשבה המדעית הרציונלית בחיים לא רק שאינו מוליך את האדם להתעלות רוחנית, אלא להפך מוריד אותו לדרגת החייה. רק אצל החיה אנו מוצאים שהקשרים המשפחתיים נשכחים מעונה לעונה, ורק שם אפשרי שבעונה הבאה יפגש האב בבתו לשם הקמת דור של ממזרים. יש בסיפורו של מכס פריש משום אזהרה חמורה ביותר לכל הליברלים ולוחמי החופש למיניהם, שאינם מסוגלים אפילו להבין לאן מוליך מאבקם ה"רציונלי" בכבלי התרבות האירציונליים. לשם נוחיותם של בודדים משתדלים הם לפרק מסגרת תרבותית בעלת מטען רוחני-מוסרי השוקדת על שמירת האנושי שבאדם. ואולם לצערנו לוחמי חופש אלה אינם קוראים את הספרות המכחישה את תפיסתם, ואם הם קוראים ספק אם קריאתם מלווה הבנה, ואף אם הבינו מה מסוכנת היא דרכם, עדיין אין הם מוכנים להסיק את המסקנות הנכונות והרציונליות. בנקודה זו כאשר המדובר בנטייתיהם ובעמדותיהם האירציונליות שלהם, פוסק ההגיון מפעול. המסקנה השניה מן הספור עולה מן העובדה, שמכס פריש רואה את הגורם הראשי להדרדרות האדם לרמת החיה דוקא במדע ובמאמיניו-חסידי העורים בעלי הנפש האטומה.

מי שסובר שאין ירידה עמוקה יותר מזו שתארנו כאן, זו שהורידה את האדם עד לרמת החיה, אינו אלא טועה. יש מגמות בציור המודרני המתארות את האדם כמי שהגיע למידה כזאת של אדישות וחוסר יזמה ביחס לדרכו בעולם, עד שהוא מצטייר כעצם דומם. במקום אחר הזכרתי את תמונתו המדהימה של יוסל ברגנר "המטרה X"⁷⁶, בה מצטייר האדם בדמותם של רהיטי עץ מיושנים, המשרכים דרכם בכוון למטה במדבר חול אפור ועצוב. ציוריו של פרדינאן לז'ה מרחיקים לכת עוד יותר, בתארם את האדם בקוים הדומים ביותר לקוי המכוונות בהן הוא מטפל בתמונותיו⁷⁷. תפיסות אלו באות לבטוי אף בתפיסתו של אורטגה או גאסט בספרו "שלילת ההומניות מן האמנות"⁷⁸. ואולם העדות הברורה והחד משמעית ביותר אנו מוצאים אצל ויקטור פרקיס בספרו "האדם הטכנולוגי". פרקיס מתאר לנו אסטרונוט, מבחינת בטחונו במדע, במטרותיו ובאמצעיו, ומבחינת גישתו אל חיי אדם, שלדעתו יש להקריבם למען קידומן של מטרות אלו. "לא המות כשלעצמו, אלא גורמיו הם המעניינים. העיקר הוא שהמפעל לא ימות". ועל האדם החושב כך אומר פרקיס כי: "כל מבחן שאמת-המידה שלו תורה פוליטית או פסיכולוגית זו או אחרת היה מעלה בודאות כי הוא אדם מנוכר באורח

73. בראשית ד' 1.

74. מכס פריש: הומו פאבר, ספרית הפועלים מרחביה, 1968.

75. אלכסנדר ברזל: השיחה הגדולה, ספרית הפועלים מרחביה, תל-אביב, 1971 (עמ' 163-176).

76. דב לנדאו: הפרק "הסמל והסמליות", בספר "ממטאפורה ועד סמל", אוניברסיטת בר-אילן רמת גן, 1979, עמ' 191-237.

77. עיין למשל בתמונה "עיר" (1919) בספרו של הרברט ריד: תולדות הציור המודרני, מסדה, רמת גן, 1967 (עמ' 88).

78. Ortega Y. Gasset: The Dehumanisation of Art, Anchor Books, 1956.

כמעט מושלם, שכן האם לא הסגיר כליל את גופו, מוחו ונשמתו בידי המכונה הפיסית והאנושית הענקית, אשר הוא ועמיתיו היו ללהב חרבה⁷⁹.

בדורות האחרונים מורגשת איפוא ביותר המגמה של כל תחומי החומר להשתלט על עולם הרוח. נסיון זה להשתלטות הערכים החמריים של הכדאיות בא לבטוי גם בויכוחים הנוקבים בין ארכיטקטים המונחים על ידי עקרונות אסתטיים למהנדסים, לקבלני בניה ולראשי ערים המונחים על-ידי העקרונות התועלתיים של הכדאיות הכלכלית. כל אחד מבני פלוגתא אלה רואה את זולתו כמטורף וכברברי, שאינו מבין את מהות העולם ואת צרכיו.

אין פלא שהתועלת הכלכלית, שהיא חומרית בעיקרה, קובעת היום מה יעשה ומה לא בתחומי החיים השונים. המפליא, המצער והמזעזע הוא שאפילו בשיפוט המוסרי נמסרים הדברים לעתים קרובות לשיקוליהם של אנשי כלכלה, משפטנים רואי חשבון ודומיהם. רוב רובן של ועדות החקירה שהורכבו בשנים האחרונות כללו רואי חשבון, כלכלנים, אנשי צבא, ובמקרה הטוב משפטנים, שאף הם עיקר עיסוקם בימינו הוא בבעיות כלכלה. תמוה בעיני אם שפוטם המוסרי של אנשים אלה עולה על שפוטם המוסרי של רבנים, סופרים, מחנכים וכדו', ואף על פי כן אין אנו מוצאים את האחרונים אף לא באחת מן הועדות שהוטל עליהן לחקור במעשי השחיתות השונים שזעזעו את המדינה בשנים האחרונות. דומה הדבר כאילו לא הצד המוסרי זעזע את הצבור, אלא החישוב הכלכלי התועלתני הוא שדרבנם לברר מה כל אחד מאתנו הפסיד. נראה הדבר שכלכלת המדינה לא רק שאינה עוד משרתת את האומה ואת צרכיה הרוחניים, אלא בדומה למדע ולטכנולוגיה היא הופכת תכליתה של האומה. לפנינו השתלטות מוחלטת כמעט של החומר על הרוח, דבר שמשמעותו הוא שיבה לאלילות החומרית של ימי קדם בצורתה המודרנית.

בתקופה האחרונה ניכרת גם אצל אנשי המדע נטיה להשתלט על תחומים לא להם. כוונתי לנסיונם של מדענים לדחוק עצמם לתכנון חומר הלימודים בבתי הספר התיכוניים ואפילו ביסודיים. בטענה שבתני ספר אלה אינם מכינים כראוי לקראת לימוד המדעים באוניברסיטה (כאילו יעודו של אדם הוא להיות מדען), הרחיבו את לימוד המדעים, ודחקו את רגליהם של מספר מקצועות הומניסטיים. מורי ההומניסטיקה נתגלו חסרי אונים מול לחציהם של אנשי האצולה המדעית מן המאה ה-20. ברור, כי אם רואים אנשי המדע את החינוך ככלי שרת שתפקידו להרבות מדענים, הגיע הזמן לומר להם בפה מלא: אספו ידיכם מן החינוך, וחדלו לכם מלהשחית את אופיים של הדורות הבאים אחרינו!

המצער והמדהים ביותר בענין זה הוא מצבם של המלומדים בתחומים השונים של הרוח. רבים מאד ממלומדים אלה, האמורים להיות נושאי דגלה של הרוח, משתדלים לסגל לעצמם את שיטותיו ואת תפיסתו של המדע. ידוע עד כמה השפיעה תורתו של דרוין על מדע המקרא, שקבל את עקרון ההתפתחות, וכוון על פיו את חקירותיו במקרא בכלל ובספרי בראשית, ויקרא, דברים וישעיהו בפרט. אף חקר הסיפרות נטה למגמות אלו, ויישם אותן במחקר הטכסטים של הומרוס מזה ושל שקספיר מזה. באוניברסיטאות רבות בעולם וביניהן באוניברסיטאות תל-אביב מרבים לדבר היום לא רק על אמנות הספרות. לא רק על פרשנות, על בקורת ועל מחקר, אלא אף על מדע הספרות, ומשתדלים לפנות לאספקטים אלה של המחקר, המאפשרים שמוש בשיטות מדעיות למחצה או לשליש.

79. ויקטור כ' פרקיס: "האדם הטכנולוגי", עם עובד, ת"א, 1971 (עמ' 17). דרך אגב: משאל קטן שנערכתי בין עשרות מורים למדעי הטבע באוניברסיטאות ישראל גילה שאיש מהם לא ידע על קיומו של ספר זה וספרים כדוגמתו.

השפעת המדעים על חוקרי ההומניסטיקה באה לבטוי אף בגישותיהם אל נושאי מחקרם. המזעזע ביותר בעיני היתה הדעה, אותה שמעתי מפי חוקר חשוב בתחום הקבלה שאמר לי, כי הוא איש מדע, והוא מחפש את האמת. אם יש למחקריו או לתוצאותיהם השפעה שלילית על הווייתנו הרוחנית או החברתית בארץ באשר הם מצדיקים מגמות הרסניות המשתלטות על תקופתנו, אין זה מעניינו כלל. האמת המדעית חשובה מהכל ואין איש המדע צריך, ואף אין הוא רשאי, להביע את יחסו השלילי או החיובי לנושא מחקרו. אין הוא רשאי אפילו לתאר את הסכנות הטמונות באמיתותו, ולהזהיר מהן את בני דורו. הגישה האובייקטיבית רכשה לעצמה כח של מיתוס שהוא מעל לכל דבר אחר. אחריותו של המדען מוגבלת כלפי האמת האובייקטיבית בלבד, ואין הוא מוכן לעמוד בפני ביקורתם של המוסר, האומה, הדת, מנהגי החברה ונמוסיה או בפני ביקורתה של התרבות בכללה. דעות דומות בענין זה שמעתי מאז מפי הסטוריונים, מפי סופרים, מפי משוררים ומפי מבקרים לא מעטים. אודה על האמת שעם כל גדולתם "המדעית" או "האמנותית" של אנשים אלה לא אוכל בשום אופן לראות בהם אנשי רוח. נראה שהשאלה המתעוררת לאור מצבנו התרבותי היא: "האם יש עדיין אנשי רוח בימינו?"

בחברות מתנחלות המנסות לבנות קיומן מחדש עולים ערכים וחיובותם של היסודות החמריים. זה היה מצבה של התרבות האמריקאית בתקופת ההתנחלות באיזורים המערביים של ארצות הברית. ההשגים החמריים היו אז הכרחיים לשם בניית בסיס יציב לחיי האומה. מה שמצער הוא שבתקופות אלו כובשים התחומים המעשיים-חמריים הלגיטימיים את מקומם של התחומים האחרים. אמרסון למשל, שעה שעסק בתרבות, צמצם את תפיסתו לאספקטים החמריים בלבד, וראה כפלא וכשיא של התרבות את השגי הדיוק של הדאר האמריקאי המעביר דברי דאר למרחקים של אלפי קילומטרים והם מגיעים בדיוק מפליא לשכונה, לרחוב, לבית ולדירה הרשומים בכתובת. אומנם זה מעיד על ארגון מופתי, אבל ארגון זה מצוי כל כולו בתחומי החומר, וכאשר אמרסון רואה בו את שיאה של התרבות האמריקאית, הוא מצמצם תרבות זו לאספקט אחד ורואה את עיקרה בתחום החומרי⁸⁰.

בגישה זו דמיון רב למה שקרה אף אצלנו בתקופה שלפני קום המדינה. בתקופה חלוצית זו לא ראו בעין יפה את פעילותם של הסופרים, ואדם כיוסף לואידור, הסופר הצעיר שנרצח יחד עם ברנר בפרדס שבאבו-כביר, נאלץ לעבור מגדוד עבודה בדרום לגדוד בכפר-סבא בגלל הטרדות מצד חבריו, שהציקו לו על היותו אינטלקטואל⁸¹. אף אברהם שלונסקי בן העליה השלישית, שבתחילה עבד בכבישי העמק עבודה פיזית, נאלץ להאבק על הזכות להיות סופר, העוסק במלאכתו כעיקר, ולא כתוספת לעבודה בכביש⁸². האוירה היתה עוינת נגד לימודים עיוניים בכלל ונגד לימודים אקדמיים בפרט. אנשים כמו רחל בלובשטיין נתן אלתרמן ויבדל לחיים שלמה צמח יצאו לפריס ללמד חקלאות, ועבודתם הספרותית נועדה להיות רק שעשוע צדדי. אהרון דוד גורדון ראה את העבודה כהויה קוסמית וקבע אותה בתודעת בני דורו בחינת דת. באופן פרדוכסלי לא נתפסה העבודה כריסון הטבע, אלא להפך כפעולה טבעית בחינת בריאה. לאור תפיסה זו, שיש אף לה יסוד במקורות, אין להתפלא, שהעבודה הפכה בתודעת הישוב לדבר שבקדושה, ומסתבר שא"ד גורדון מצא בארץ אוירה שהיתה מוכנה לקלוט את תפיסתו. צרכי השעה תפסו את מקומם של הצרכים המתמידים יותר, והטביעו את חותמם על התפתחות הישוב עד ימינו. דת העבודה נתגלגלה בדת המדע והטכנולוגיה, שכהניה-מדענייה שואפים לפחות בתת ההכרה לטכנוקרטיה טוטלית. האימונים לפיהם כולנו אבודים, אם לא נמסור את

80. ר"ו אמרסון "ציויליזציה" בתוך "מחשבות ודעות" בעריכת י' בקר וש' שפאן, הוצ' יבנה ת"א, 1955 עמ' 209 ואילך.

81. וראה יערי פולסקין י': חולמים ולוחמים, מסדה ת"א, תש"ו, מהדורה ב', עמ' 476-473 (במהדורה ג' עמ' 330-327) וראה גם ש' בן-צבי: ספר העליה השנייה ("עין-חי בימים ההם"), עם-עובד ת"א, תש"ז (עמ' 473-472).

82. א"ב יפה: א' שלונסקי המשורר וזמנו. ספרית פועלים מרחביה, 1966 (עמ' 36-34).

נשמותינו, את כל הווייתנו, ובעיקר את רוב תקציבה של המדינה לשם הרחבת המעבדות, לשם שכלול המחשבים למיניהם ולשם הרחבת התשתית התעשייתית, טכנולוגית, מדעית, משמשים כדי להפחיד את ההמון, וכדי לבסס את מעמדם של כהני המדע התקיפים.

חזירתן של תפיסות המדע לתחומים שנחשבו מאז כתחומי הרוח יש בה כדי להדאיג את כל החרדים לדמותה האנושית של התרבות. התופעה טומנת בחובה שלש סכנות עיקריות. ראשית היא מוליכה לשטחיות, כי הן שיטות המחקר של המדע, והן תפיסת עולמו פשוט אינן הולמות את תחומי הרוח. גם אם נכונים דברי דרווין בתחום הזואולוגיה, ספק אם יש בהם כדי להנחות את חקר המקרא והספרות. בתחומי הרוח קשה גם לדבר על שיטות חקירה מדעיות, מפני שאין בהם מקום לעריכת נסויים. העמדת הפנים לפיה בכל זאת אנו עוסקים במדע יש בה איפוא שטחיות רבה, והיא מעוררת ספקות ביחס לאמיתותה. הסכנה השנייה טמונה בעובדה שכל האנשים העוסקים במקצועות הרוח השונים נדחקים יחד עם מקצועם לצדדים, מתמלאים רגשי נחיתות, ועוסקים בינם לבין עצמם באפולוגטיקה כדי להצדיק את עסוקם. כבר נזדמן לי לשמוע מורה להומניסטיקה אומר לתלמיד נבון ומוכשר שנרשם למגמה ההומניסטית: "כיצד זה קרה שנרשמת למגמה ההומניסטית? והרי אתה תלמיד מצטיין?" בלי להרגיש בדבר הביע מורה זה את יחסו הפנימי לעיסוקו, ואת גישתו האפולוגטית.

עובדה היא, כי יש צורך של ממש במדעי הטבע בכלל ובטכנולוגיה בפרט. כתוצאה מעובדה זו קל למצוא פרנסה בתחום זה ולכן בני אדם באופן טבעי נמשכים אליו. כל זה עדיין אין בו כל רע. הרע הוא בזה שעובדות אלה יוצרות זלזול בכל מקצועות הרוח ומפנות את הדרך לפני המדע שיצא למסע כבושים בעולם. השתלטותו של המדע על תקציבי המחקר של כל המדינות בעולם הינה עובדה ידועה. אפילו באוניברסיטה דתית אין כל יחס סביר בין מה שמוקצב למדעים לתקציבי מקצועות הרוח; בין כמותם, גודלם ואיכותם של המבנים המשמשים את מדעי הטבע לאלה המשמשים את ההומניסטיקה. כן נוהג למעשה גם משרד החינוך, וכן נוהגים גם בתקציבי הממשלה בכנסת ובעודת הכספים. בדרך זו מפורר המדע תחילה את האחדות ואת השוויון שבתרבות, ולאחר מכן הוא משתלט על כל הווייתנו החברתית. ואולם מה שטוב לו למדע רע הוא לתרבות, כי היא מאבדת את כל כוחה החינוכי והארגוני, ומשאירה את חיי בני האדם ללא צורה, ללא ארגון, ועל כן אף ללא ריסון וללא עידון. כך גורמת התפתחות המדע בנגוד לכל הציפיות למשבר חמור בתרבות האנושית. מובן, המדע אינו יחיד הפועל בכיוון זה, בתקופתנו אף האמנות ואף הכלכלה והמשפט אינם נקיים מאשמה זו. אולם הואיל והמדע הוא הכח החזק ביותר בימינו, גורם הוא להרס התרבות יותר מכולם.

דברים אלה אינם חדשים כמובן, וכבר הובנו על-ידי הקדמונים. בספר בראשית מסופר: "ויקח לו למך שתי נשים שם האחת עדה ושם השנית צלה. ותלד עדה את יבל הוא היה אבי יושב אהל ומקנה. ושם אחיו יובל הוא היה אבי כל תופש כנור ועוגב. וצלה גם היא ילדה את תובל-קין לוטש כל חורש נחושת וברזל"⁸³. התפיסה שהשמות במקרא ספוגים משמעויות סמליות, מעוגנת במקרא עצמו, ואין צורך להזכיר אלא את שמותיהם של אדם, חוה, אברהם, יצחק, יעקב, משה, גרשם ועוד רבים. לפי מתן השם נוכל ללמוד איפוא מה יחסו של המקרא אל שלוש הדמויות המוזכרות בקטע דלעיל. התורה מחלקת את חברת הקדומים האנושית לשלושה סוגי בני אדם. קנה-המידה איננו גזעי, מעמדי או כלכלי. החלוקה נעשית על-פי העיסוק היום יומי המטביע את חותמו על האדם. מוזכרים שני בניס לאם אחת בשמותם רבי הדמיון יבל ויובל. הראשון "יושב אוהל ומקנה", דהיינו חקלאי, והשני "תופש עוגב וכנור", דהיינו אמן, והמוסיקה הרי היא סמל האמנויות עד היום. הסוג השלישי הוא יוצא דופן ממספר בחינות. ראשית, הוא בן לאם אחרת והוא שונה איפוא במקורו. ושנית, לשמו תובל הדומה

לשמות אהיו, נוספה תוספת הלא היא שמו של קיין הידוע לכל בגלל חטאו ובגלל עונשו, קללתו. לפי זה המדרש כי תובל קיין נקרא בשם זה "על שם שתבל אמנותו של זקנו. קיין הרג ולא ידע במה להרוג, וזה נכדו "לוטש כל חורש נחושת וברזל", אינו אלא הפשט המסתבר מרוח הכתוב⁸⁴. תובל קיין הוא הטכנאי הקדום, והוא נתפס במדרש, וכפי הנראה לפי באורנו כבר במקרא עצמו, כמקור ההרס וההשחתה, מעין הסתלפות של ההתפתחות התרבותית ואבי אביו של הומו פאבר.

לתפיסה זו של המקרא ושל המדרש יש תמיכה רבה בדברי הנביאים, אך לפיתוח נרחב היא זכתה רק בספרות המודרנית, שהספיקה להכיר את השגי הטכניקה והמדע החדשים ולהתאכזב מהם. במיוחד רבה האכזבה מן הדעה שהטכניקה היא מין תרופת פלא שתביא ארוכה לכל פגעי העולם והאדם.

גרינברג מביע אכזבתו זו בשירו הנקרא בשם "מסוד המנוצחים".

"...הגענו לגבורות במתן כפינו,
הגענו שמימה באוירונינו,
אך קערת הפלא משם לא הבאנו
אל תחתית חיינו.
שרו ושרו על זאת האמהות:
יבא גדי זהב באחת השעות,
יבא עם כבדה וסגלות נפלאות;
לא בא זה הגדי ולא יבא בבאות.
יש זוג סוסים שחורים באחת השעות..."⁸⁵

האירון סמל ההישג הטכני של תחילת המאה העשרים אינו מעלה את האדם השמימה אלא מן הבחינה הפיזית, ואולם אם "הגענו השמימה" רק באוירונינו, ברור שאיננו זוכים לאושר אמיתי, ואנו שבים משם בידיים ריקות בלי "קערת הפלא", ונשארים בתחתיתם של החיים.

מה שגרינברג בטא בסמל "האירון" עשו ש' שלום וא' שלונסקי באמצעות הרכבת הנתפסת אצלם כסמל לא לקומוניקציה עם בני אדם, לא כתקות האנושות לקשר חדש ואנושי, אלא ככח אפל, מרחיק ומנתק, הגורם זרות, בידוד והרס.

"...עצמתי עיני ברכבת של לילה.
על פסים אפלים ישקשק הגלגל.
גמל בנפשי זה האלם, ודי לה
בקצה של ספסל.
מבין שמורותי בבואה לי נשקפת:
שני פנסים ושלשה בני-אדם.
כולם משלימים עם אותה העצבת,

83. בראשית ד' 19-22.

84. בראשית דבה כ"ג ב-ג. וראה גם גינצבורג לוי, אגדות היהודים, מסדה, רמת-גן, 1968, חלק ג' (עמ' 79).

85. א"צ גרינברג: "אנקראון על קטב העצבון", דבר, תרפ"ח (עמ' י"ט).

אחי הם כולם.
נותרו נאלמות הערים מאחורינו,
שקעו קטרים בעשן האדם.
דלקו אתותים כמחכים לעברנו,
לפתח כל תהום.
אנחנו נוסעים והלילה נוסע,
מה פלאי וזר...
לולא חלחלת הקרון - מי יודע,
אם לא חדלנו זה כבר...⁸⁶.

הרכבת מוליכה את האדם אל התהום ואל החדלון. הפלא הגדול של הציביליזציה מן המאה הקודמת מתגלה כ"פלאי וזר" בו יושב האדם "בקצה של ספסל" כאשר בנפשו גמל " זה האלם".

והנה אצל שלונסקי חמורים הדברים עוד יותר.

"...הנה אגיא רכוב ברזל
אפרזל,
אדלוק,
ובמסע חזיו אערף, אמלק
את הכל.
כי טוב לי נוע סתם באין,
נו, ומה אם שמי הוא קין,
מי יפרכס פה חי עדיין -
אמעך!
רכוב ברזל אני - הצידה!
מי פה אב ואם - הגידה!
פן אשמידה,
אאבידה.
חי הצידה!..."⁸⁷

הרכבת, נציגה של הקידמה החומרית, לא מלאה את התקוות ובמקום כלי המקשר בין בני אדם הפכה כלי השמדה ההורס חיים ומפרק את תרבותה העתיקה של אירופה. שיר זה נכתב בין שנת תרפ"ד לשנת תרפ"ז (1922-1927). חמש עשרה שנה לאחר מכן נתאמתו הדברים, והרכבות הוליכו בכל רחבי אירופה מליונים בני אדם - יהודים להשמדה. אין פלא איפוא, כי בספרו של יהודה עמיחי "פעמונים ורכבות" משמשות הרכבות (בצד הפעמונים מן הכנסיות הנוצריות) מעין מוטיב לואי לזכרונות על תקופת השואה.⁸⁸

86. ש' שלום: שירים, הוצאת יבנה, תל-אביב, 1952 (עמ' ל"ו).

87. אברהם שלונסקי: שירים. ספרית פועלים, מרחביה, 1958 (עמ' 226-228).

88. יהודה עמיחי: "פעמונים ורכבות". הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב, 1968.

ה2. הליברליזציה באמנות ובחברה כיסוד מפורר

אף לאמנות חדרו גישות המפוררות את האחדות התרבותית, ושואפות לפרוק את עולו של העקרון הרוחני. הואיל והאמנות בדומה למיתוס ובנגוד למדע שואפת לגלוי המשותף, המאחד והדומה שבתופעות העולם, יש באמנות המודרנית משום נגוד פנימי בין הגישה המאחדת למגמה המפוררת. שירתו של יונתן רטוש יכולה לשמש דוגמא מובהקת לדרך זו אך דומה, כי לא כאן המקום להרחיב את הדבור בענין זה.

שאיפת העצמאות של תחומי התרבות השונים דבקה איפוא גם באמנויות. בתקופות שונות אנו מוצאים את השאיפה לשחרר את האמנות מכל פנייה לרעיונות שמחוצה לה. כבר המושג הקנטיאני של "חוסר ענין" מרמז לכוון אסתטי זה. האנגלים פיתחו את הענין ודברו על Art for Art's Sake והצרפתים טענו ל-Art Pure ומשוררי ה-Parnasse ניסו לשלול מן השירה אפילו את המשמעות הסמלית. מובן שדבר מופרז זה לא הצליח בידם, הואיל והצורות, הצבעים, וכל שכן המלים, טעונים משמעויות וקונוטציות תרבותיות שאין בידנו להתכחש להן. דומה שאפילו במה שנוגע לשחרור האמנות מתכתיבי עולם האידיאות לא הושגו השגים מלאים. שום סופר ושום אמן אין בכוחם להשתחרר מן התפיסות ומן השאיפות של המסגרת התרבותית בה הם חיים, ומגמות אלו באות לבטוי ביצירות של כל תקופה פעמים בצורה גלויה, ופעמים בצורה מוסווית.

מגמות השחרור מעולם של כללים נוקשים הופיעו באמנות בד בבד עם הופעתן בתחומי הפוליטיקה ובחיי יום יום. ההשפעות היו כפי הנראה הדדיות, ויש שהאמנות הושפעה, אך יש שהיא גם הקדימה את התחומים האחרים ושימשה כמבשר החופש. שחרור השירה מן הפרוסודיה, שחרור הדרמה מחוקי האחדויות הנוקשות, שחרור הציור ממגבלות הפרספקטיבה, המעברים בין הצבעים, אור וצל, ומעל לכל השחרור של כל האמנויות הן מן הכבילות לטבע, והן מן הכבילות למבנים ולסכמות קבועים, יצרו מהפכה לא רק באמנות, אלא השפיעו לא מעט אף על שאר תחומי התרבות. תולדות האמנות הן רצף ארוך של נסיונות לפרוק עולם של חוקים שבעקבותיהם תמיד אנו מוצאים נסיונות לשוב אל החוקים הקודמים, או נסיונות ליצור חוקים חדשים. האמנות שחיתה למעשה חיי טפיל על חשבון ענפי התרבות האחרים המשמשים בסיס לקיומה, יכלה לשחק את המשחק הזה. קיומה מובטח לה על ידי גורמים מחוץ לה. משחק זה של הריסת מסגרות ובנייתן מחדש מסוכן הרבה יותר בתחומי התרבות האחרים החייבים לקיים עצמם מתוכם בלבד.

אפילו הדת נוטה בימינו לנתק עצמה מן התחומים האחרים. אמנם היא שמרה לעצמה את אופיה הטוטליטרי, ומבקשת היא לכפות עצמה על כל תחומי החיים. אף-על-פי שיש קבוצות דתיות ליברליות המבקשות להשיב בדרך ההסבר ובדרך השכנוע את האנשים התועים מן הבחינה הדתית, נראה בכל זאת כי המוני היהודים התמימים, אלה הממלאים בקר וערב את בתי הכנסת, נואשו מן המגע עם הצבור החילוני. רבים מהם שואפים למעשה לאותה מטרה הרצוייה לצבור החילוני הקיצוני. סבורים הם שהפתרון למתח בין דתיים לחילוניים הוא בהפרדת הדת מן המדינה, ובייסוד קהילות שתנהלנה את חייהן הרוחניים בלי כל התערבות מן החוץ. למעשה בשביל ציבור זה כבר קיימת הפרדה כזאת: שיכונים נפרדים, בתי ספר נפרדים, וויתור על רוב ענפיה של התרבות החילונית ולמעשה אף אין הם מתחננים אלא בינם לבין עצמם. אין ספק שהתפתחותה התרבותית של המדינה, יוצאת נפסדת מהסתגרות זאת. חסרונם של היסודות השמרניים הרציניים בתחומי העיתונות, הטלוויזיה, ההגות, האמנות, הסיפורות, הביקורת והחינוך הכללי, מפקירה תחומים אלה לידיים של אנשים שבתחומי

התרבות היהודית הם עמי-ארצות גמורים ונוהים אחרי הברק החיצוני והשטחי של תרבות המערב. אנשים אלה יותר משהם מפתחים תרבות, הם הופכים אותה ללוונטינית, וגורמים להריסתה.

לרעיונות הקידמה הדוגלים בחופש כמעט מוחלט של הפרט, ומעלים על נס את רעיון השוויון לכל ובכל, חלק לא מבוטל בפרוק הארגון התרבותי של החברה האנושית. נראה שבתחום זה לא קשה להראות מה גדול הפרדוקס בשאיפות לשחרור, ועד היכן מגיע עיוורונם של האנשים הנלחמים למענו. הטענה כי שואפי הקידמה הליברליים דוגלים בחופש הפרט רק באותה מידה בה אין חופשתו פוגעת בזולת, הינה שטחית, מפני שהיא מתעלמת מן המציאות האנושית. טענה זו הופכת למעשה את הארגון החברתי לנושא של משא ומתן ולעיתים אפילו למבחן של כח. דבר שעליו אפשר להתדיין משלים גם עם לחצים של בודדים ושל קבוצות המנסים להשתחרר מעולו של ארגון. התפתחות זו מלמדת למעשה, שהאדם מטבעו אינו נוהג להגביל את שאיפתו לפרוק מעליו את ההגבלות החברתיות, התרבותיות, המוסריות או הדתיות, ושאיפה זו הנה בדרך כלל מוחלטת ואינה יודעת גבולות. האם יש במצב זה משמעות להבטחה שלא לפגוע בחופש הזולת? דומה כי הבטחה זו אינה למעשה אלא שקר גס או במקרה הטוב יותר הונאה עצמית. ברור, כי כל ארגון חברתי מגביל את הפרט וברור גם כן כי כל ארגון כזה בנוי על היררכיה המבטלת כל אפשרות של שוויון מוחלט. כל השואף לחופש מוחלט לפרט, וכל השואף לשוויון מוחלט, שואף למעשה, בלי לדעת או בזדון, לאנרכיה חסרת כל אחריות חברתית, והוא פוגע ללא ספק ובאופן פרדוקסלי בזכויותיו, בחופשתו ובשאיפת השוויון של הזולת. בענין זה די לנו אם נזכיר את עלית הנאצים שנצלו למעשה את עקרונותיה של שאיפת השוויון הפרלמנטרי של הרפובליקה הוימרית. מאז למדו מעוטים רבים את השיטה ונקטו בדרכים אלימות כדי לתפוס את השלטון שעה שידי מתנגדיהם היו כבולות בגלל עקרונותיהם. חולשה זו של הליברליזם ושל הדמוקרטיה היא בעוכריהם, ועשויה להוליך להריסתם. אותה תופעה אנו מוצאים אף בחיי הפרט. האזרח הנשמע לחוק מוצא עצמו חסר אונים מול בריונים המאיימים על רכושו ועל ילדיו, אם אינו עושה רצונם, או אם הוא פונה לעזרת המשטרה. בתקופות קדומות היה כל אדם מאומן בשיטות התגוננות שונות: בחרב, בסכין, או באקדח, והגן על עצמו כמיטב יכולתו. היום, עם התנוונותו הפיזית של הפרט, כתוצאה ישירה של ההסתמכות על שומרי החוק מטעם המדינה, וכתוצאה מן ההגבלות שהמדינה הליברלית מטילה על האזרח הנאמן לשם שמירה על זכויות הפרט של הבריונים, נשאר האזרח חסר אונים. יתר על כן, אף ידי המשטרה כבולות לעתים, ובריונים פושעים שאיימו על העדים ועל משפחותיהם, יוצאים זכאים מחוסר הוכחות, וכך האזרח לא רק חסר אונים בעצמו, אלא אף חסר מגן. מצב זה שם כמובן ללעג כל ארגון תרבותי-חברתי.

כך גורמות הגישות הליברליות המחייבות חופש מוחלט לפרט לפרוק התרבות. העתונות החופשית, ולמעשה אף האמנות החופשית המתקדמת, מנהלות בכל העולם מלחמת חורמה על זכויות קטנות וגדולות מכל הסוגים שהפרט מאבדן בגלל ארגון חברתי, תרבותי או דתי. חברי כנסת, עתונאים ואנשי ציבור חילוניים מזועזעים עד עומק נשמתם בגלל סבלו של פרט זה או אחר ותובעים רפורמות מיידיות של המערכת הארגונית הגורמת לקפוח. במקום להפנות את מרצם נגד אנשים שתלטינים מן הפקידות הגורמים לקיפוח הפרט על כל צעד ושעל מתנפלים הם על הארגון התרבותי, במיוחד אם הוא סומך גם על גושפנקא דתית. מה שאנשים אלה אינם מבינים כלל הוא, שכל ארגון תרבותי הוא קולקטיבי, ויעודו הוא להגן על הכלל ועל אחדותו נגד השאיפות האנוכיות של הפרטים הנוטים לנהוג על פי יצריהם ודחפיהם ולמען נוחיותם.

צורת הטכס של החליצה אינה מתישבת עם מושגים מערביים הקלוטים מעבר לים, נפסלת ונבחלת, ורואים בה השפלת האשה. נשואי כהן וגרושה, ממזרות, גיור, עגינות וכד' היו לצנינים בעיני אבירי

הקידמה. נימוקים לוגיים או אף נימוקים של צרכי החברה, או נימוקים על רמה פילוסופית לא רק שאינם מספקים ציבור זה, אלא אף אינם מעניינים אותו כלל. אין כל נכונות ללמוד את הבעיות לעמקן, ואין אף נכונות לשקול על מה כדאי להלחם ומה יש לקבל למען תועלת החברה⁸⁹. תועלתה של החברה נחשבת בעיני אנשים אלה לאין ולאפס לעומת צרכיו ומאווייו ההפכפכים של האליל החדש, הלא הוא הוד מעלתו הפרט. אין לך הוכחה מוחצת יותר לענין זה מפרשת רב-סרן שליט וילדיו שנולדו לו מאשתו הנוכרית שסרבה להתגייר וסרבה אף להרשות לילדיה לעשות כן, ועם כל זה דרשה לרשום אותם כיהודים. מאות ואלפי גרי צדק הוכיחו בכל הדורות, כי מי שנפשו דבקה באמת ביהדות אינו מוצא פגם בטכס הגיור; ומי שמוצא אותם פגומים מדוע הוא מבקש להרשם כבן לאומה זו שלה טכסים פגומים כאלה? משהו היה פגום כפי הנראה במשפחת שליט. ואחריתה, דהיינו הגירתה מן הארץ, הוכיחה שבית המשפט העליון טעה, והצדק היה עם הדרישה שלא לרשום כיהודי, אלא מי שנתגייר כהלכה. מענין כיצד נקלט רב-סרן שליט במולדתו החדשה. האם גם שם עלה על הבריקדות נגד חוקי המדינה ונגד תרבותה?

חברה פתוחה בה מתקבלים על פי הצהרת רצון בלבד הינה חברה החסרה תשתית תרבותית. כדי להיקלט בתרבות יש צורך, מלבד הכרתה ומלבד ההתנהגות על פי כלליה ועקרונותיה, אף בנכונות נפשית לשאת את עולה מאהבה. בלי נכונות זאת יכול אדם להיות אזרח ישראלי ממוצא שודי, אנגלי או צרפתי, בן הדת הנוצרית או הפרוטסטנטית, אך לא יוכל להיות בן לאומה היהודית ההיסטורית. לשם זה נחוצה הזדהות נפשית עמוקה הרבה יותר.

הנושא את דודתו פוגם במעמד אביו בהיררכיה החברתית. כן הדבר גם לגבי מי שנושא את גרושת אביו או את אלמנתו. יכול להיות שלפרט אין דבר זה איכפת כלל, ויכול אף להיות שיש תרבויות המשלימות עם הדבר. לתרבות העברית הדברים הללו חשובים מאד, ואין היא מוכנה להקריב את הסדר החברתי למען מאווייהם של פרטים בודדים, אף אם פרטים אלה אינם מקבלים עוד את עקרונות תרבותם. התרבות חייבת לשמור על עצמה, ואם לא תוכל עוד לכפות את רצונה על הפרטים כולם, היא תאלץ להסתגר וליצור חברה בזעיר אנפין שתקבל על עצמה מרצון את עקרונות תרבותה, את מנהגיה ואת טכסיה. ואולם פרושו של דבר זה הוא הוצרותם של שני עמים במדינת ישראל שהאחד מהם, המיעוט השמרני, יחיה בלא זכויות פוליטיות, בלא הגדרה עצמית, אבל הוא יהווה המשך אוטנטי של היהדות ההיסטורית. ואילו העם האחר, הרוב השליט והליברלי, המגן על זכויות הפרט ומונע ממנו כל סבל יפתח תרבות אסופית בת תערובת לוונטינית הבנוייה על שטחיות ועל ריקנות רוחנית. אפשר שעם כזה יצטיין בתחום המדע והטכנולוגיה, אך אומה תרבותית מגובשת הוא לא יהיה לעולם, וברבות הימים הוא יבלע במרחב, וירד מעל במת ההסטוריה. ואז יבוא תורו של המיעוט הפרושי "והמפגר" לשמש המשך ליהדות המקורית.

מובן שלא נוכל לסקור כאן את כל הבעיות של תרבות ישראל, אך מן הראוי לדעת שבעיות אלו אינן נפתרות על ידי מאמרים בעתונות, על ידי תכניות בטלוויזיה ואף לא על ידי הרמת ידים בכנסת. התרבות האנושית אינה דמוקרטית ואינה ליברלית כמו שעולם הרוח אינו כזה. למעשה אף הבורא אינו מקבל על עצמו את עקרונות השוויון, ואינו מעניק מטובו על פי עקרונות דמוקרטיים או סוציאליסטיים, ודי לחכימא ברמיזא.

89. נטיה זו לחוסר נכונות לויכוח מעמיק המבוסס על לימוד ועיון יסודיים והנטיה לכפות בכח הרוב במקום לשכנע היא לפי גאסט מסימניו של האדם ההמוני המורד. ראה אורטגה אי גאסט: מרד ההמונים, הוצאת זמורה-ביתן-מודן, ת"א 1975 (עמ' 84-83).

ואולם אם יצליחו שוחרי הקידמה להשיג את מבוקשתם ומאווי הפרט וסיבלו יהיו קודמים לנסיון לשמור על אחדותה ועל טהרתה של המורשת התרבותית שלנו (לא של הגזע - כי הרי גרים מתקבלים על אף גזעם השונה, בתנאי שהם מצדם מוכיחים הזדהות של אמת עם היהדות), כי אז עשויים הם לגרום לפרוק מוחלט של כל מה שנקרא תרבות יהודית. דבר זה בולט ביותר ביחס לבעית הנשואין של איסורי חיתון ואף ביחס להקלות בענין חוקי הקדושין והגיטין שנועדו לשמור על המשפחה היהודית. הגישה החומרנית מתגלה אף כאן בכך שחלק משוחרי הקידמה מוכנים לקבל אותם חוקים של איסורי חיתון שעלולים למנוע בעיות רפואיות. ואולם גישה זו יש בה מן האבסורד. ראשית: מדוע אין הם מתחשבים בבעיות פסיכולוגיות שעלולות להיוצר אצל הצאצאים? בספרות העולם כבר עסקו לא מעט בבעיותיהם הנפשיות של ילדים לא חוקיים וביחסם ההרסני כלפי החברה, כגון בתפיסת עולמו של אדוארד, בנו הלא חוקי של גלוסטר מן המחזה "המלך ליר" לשקספיר⁹⁰. גם אנדרי ז'יד טיפל ב"מזייפי המטבעות" בבעיותיו של נער המגלה את היותו ממזר, ואת העובדה כי הוא חי בלי לדעת את מקורו, את אביו. כאן אין כל לחץ חברתי תרבותי, כי האם ובעלה מסתירים את העובדות אפילו מן הבן עצמו ובכל זאת אין בידי ברנרד להשתחרר מסבלו שהוא סובל באשמת הריו. רק מי שניסה לדמות לעצמו לנהל את חייו בלי לדעת מי היה אביו יכול להבין את עומקה של בעיה זו⁹¹. פרוקה של המשפחה עשוי תוך דור או שניים להרבות את הילדים שאינם מכירים את הוריהם עד כדי כך, שחיתון בין אחים יהפך לדבר שאי אפשר יהיה למנוע אותו⁹².

יש לראות הגבלה של חופש הפרט אף בחוק האוסר חיתון בין אדם לדודתו, או בין אדם לאחותו. אם הפרט חופשי להחליט על מעשיו אין זה מענינה של החברה למנוע ממנו לעשות כרצונו. האם זכאית החברה למנוע חיתון בין זוג דבילים או אימבצילים בטענה של תוצאות חמורות? אם התשובה תהיה חיובית מותר לאסור אף חיתון בין אדם לאחותו ולדודתו, אך אז יש לאסור עליו גם חיתון בו עלולות לצוץ בעיות נפשיות או בעיות מוסריות הפוגעות ביחסים החברתיים. טוענים, כי ממילא יש נשואי קפריסין ומדוע לא להסדיר את הענין בחוק? לפי טענה זו אם אח ואחות יקבעו עובדות ויחיו למעשה חיי אישות, תצטרך החברה לתת גושפנקא חוקית תרבותית לעובדות אלו.

ה3. מאבקה ועמידתה של תרבות בעתות משבר

בדינונו על האופי הפרדוקסלי של התרבות הזכרנו, כי כבר מראשית צמיחתה של האחדות התרבותית מלווה התפתחותה על ידי נסיונות מתמידים של הדיסציפלינות להשיג מידה רבה ככל האפשר של עצמאות. נסיונות מעין אלו נעשים בכל התחומים אף על ידי פרטים מרדניים, המבקשים לפרוק מעליהם עולם של ארגון, של משטר ושל עבר. כוחות הבניה וכוחות ההרס פועלים איפוא זה בצד ללא הרף. באופן דומה אנו מוצאים, כי אף בעיתות משבר בהן נראה כאילו כוחות ההרס גברו לחלוטין, ניכרת בתחומים רבים ואצל קבוצות חברתיות רבות הנטיה לשמור על ההישגים, לשמור על האחדות ועל הארגון כדי למסור לדורות הבאים. לא על נקלה מצליחים כוחות ההרס של האינדיבידואליזם ושל האנרכיה לפרק את המבנים היציבים אותם קיבלו מן הדורות שקדמו להם. אולי אפשר אף לומר, כי המהפכות המתוכננות שביקשו להרוס תרבות ולבנות תרבות חדשה, או להחליף תרבות בזולתה נחלו מפלה. רק ההרס הפיזי המוחלט של העם נושא התרבות יביא קץ מהיר על התרבות בשלמותה. שינויים

90. וו. שקספיר: המלך ליר, (עברית א' שלונסקי). ספרית פועלים מרחביה (בלי תאריך), מערכה ראשונה, מעמד שני, עמ' 21-28.

91. א. ז'יד: מזייפי המטבעות, הוצאת זמורה-ביתן-מודן. תל אביב 1975. וראה גם ארליך ה', עת לחפש, אחיאסף, ת"א, 1978.

92. על פי מכתב למערכת של גניקולוגית שהגיבה על שדור טלויזיה על תנועת אמהות רווקות.

נחוצים בתרבות נוכל לחולל רק בדרך האבולוציה האיטית האורכת מאות שנים. דומה כי מן הראוי לנסות ולהבין תופעה מופלאה זאת.

האדם לעולם אינו בוחר בתרבותו - הוא נולד לתוכה, וסופג אותה החל בתחושות הראשונות שבחיו. בשנים הראשונות נקבעים הקולות שאדם ישמע והמשמעויות שהוא ייחס להם. התנועות וגווניו, דרכי הלבוש שיאהב, שאיפותיו, מטרותיו, אמונותיו, מנהגיו ופעולותיו; הכל נקבעים בשנותיו הראשונות. כל המערכת התרבותית המקיפה נקבעת בתודעה האנושית והופכת להיות חלק ממחשבו ומאופיו של האדם. מי שרגיל לאכול במזלג ובסכין שוב לא יוכל לנהוג אחרת. מי שהורגל לבחול במאכלים כצפרדעים וכצדפים, עד יום מותו לא יסתגל אליהם על נקלה. אכילה, נמוסי חברה, הרגלי בידור ומנוחה ודומיהם טבועים בנו עמוק, עד כי לא נוכל לחדול מהם או להחליפם במנהגים אחרים. האם נוכח לאכול בידינו, או האם נוכל ביום מן הימים לשנות את תנועות הראש המציניות חיוב או שלילה ולהחליפן באחרות? רק ילדים בגיל צעיר מאד מצליחים להתערות בתרבות חדשה, האדם המבוגר נשאר כבול למליונים או אולי מליארדים פרטים קטנים בהם ועמם חי במשך כל חייו. רק תמימות שטחית היא לנסות ולהתנער מכל וכל מן המסורת התרבותית בה נולדנו.

גם אם נראים אחדים ממליוני המנהגים כמושגים, כפרימיטיביים וכחסרי כל ערך בעיני הקורא או בעיני קבוצות "מהפכניות" ידועות, אין הם חדלים מלשמש יסוד המארגן את חייהם של מאות המליונים החיים יחד באותה תרבות. מנהגים אלה מתגלים בהיסטוריה, אך גם באמנות, ויוצרים אחדות חיה בין עבר להווה ומבטיחים אף את יציבותו של העתיד המתבסס עליהם. המנהגים השונים חיים באלפי ספורים, שירים, פיזמונים ופתגמים. בתרבות העברית מתגלים הם במקרא, במדרש, במשנה, בגמרא, בפיוט, בפרשנות, בפילוסופיה, במוסר ובספרות הרבנית הענפה. יש דברים שמתגלים בחומר הסיפורי-תרבותי ויש המקיימים עצמם בשמוש היום יומי. היוכל אדם לאטום לפתע את אזניו, כדי לא לשמוע את הסיפורים או את הפתגמים המהלכים בחלל החיים של האומה? היוכל להחליפם בהמצאות חדשות? יצירות האמנות המהפכניות ביותר בצידן החיצוני, משמרות בתשתיתן רבבות יסודות מן התרבות נגדה הם מתקוממים כביכול. אין בכוחה של כל מהפכה, מלבד ההרס הפיזי המוחלט, לבטל את כל התרבות. היא יכולה לכל היותר לזרות מבוכה וליצור אנדרלמוסיה דהיינו משבר בתרבות, עד כי בני אדם שוב לא ידעו מהי הדרך ילכו בה. ערכי התרבות שליצני הדור מפקפקים בהם, כופים עצמם על הכל ואין יכולת לא להפטר מהם, לא לשוב אליהם ולא ליצור דבר חדש במקומם. כל הדברים החדשים הנוצרים תוך תכנון מודע לעולם חסרים הם את האחידות, ואין בכוחם ליצור אירגון המרסן והמעדן את חייהם של בני התרבות. בצורה מודעת מלאכותית אפשר ליצור לכל היותר מנהגים אחדים המסוכסכים ביניהם ויותר משהם יוצרים קשר בין בני אדם הם מפרידים ביניהם.

מנהגי התרבות נעשו קולקטיביים וכלליים על ידי צמיחתם האיטית ממעמקי ההיסטוריה. דור אחר דור נמסרו מנהגים אלה במאות אלפי משפחות מאב ומאם לבנים ולנכדים. קולקטיביות זו מבטיחה המשכיות של המנהג, אף אם נצטרפו לחברה פרטים חדשים שבאו מתרבויות אחרות, ואף אם נתגלו בודדים שביקשו להתנער ממנהג זה או אחר.

ננסה להדגים כאן, כיצד נעוצים שרשיו של מנהג בתוך סדרי החיים של תקופות היסטוריות רחוקות. הכל מכירים את המנהג הרווח עד היום אף אצלנו להקיש כוסות. מקורה של אותה הקשה הוא בהשקה. בימים הקדומים, מאין אפשרות לערוך בדיקות כימיות נחשב מוות מרעל מוות טבעי. בימים המתוחים של מלחמת הפאודלים זה בזה לעולם לא יכול היה האורח שנזדמן לבית או לטירה כלשהי

לדעת, אם אין בעל הבית לדריו ומבקש את מותו. כאשר מבקש בעל הבית להוכיח כי היין שהוצע לכיבוד אינו מכיל רעל, הציע את כוסו להשקה עם כוסו של האורח, עירבו את המשקה שבכוסות והאורח שראה את בעל הבית שותה תחילה נוכח לדעת, כי אין מה לחשוש מן המשקה שהוגש. אפשר כי מנהגם של יודעי שתייה לטעום תחילה מעט מזעיר מן המשקה ורק לאחר מכן לשתות את כולו נובע אף הוא מן החשש להרעלה.

גם המנהג המקובל בתרבות המערב להסיר כובע לשם ברכת שלום נעוץ בתקופה הפאודלית. שני אבירים חבושי סוחרה לא יכלו להכיר זה את זה כל עוד הסוחרה הסובבת על ציר המאפשר לה לעלות ולרדת היתה מוגפת. כדי להכיר זה את זה, כדי לגלות שאינם חוששים זה מזה, וכדי לברך ברכת שלום, נאלצו להרים את הסוחרה בתנועה הדומה מאד לזו הנוהגת עדיין בכמה ארצות אירופה בשעה שמגביהים את הכובע לשם ברכת שלום. היום שוב אין מגביהים סוחרה, אך עדיין בני אדם מברכים זה את זה לשלום. התנועה הקשורה לברכה זו נשתמרה לנו במשך מאות שנים, ושמשה עד לפני דור רמז וסימן לברכת שלום בין בני אדם.

יש מנהגים ששורשיהם יורדים עד לתקופות המקרא הקדומות ביותר. הכל מכירים את הנוהג של לחיצת ידיים כדי לציין בו חתימת עסקה או הסכמה בין הצדדים. גם ידוע שילדים נוהגים לתת יתר תוקף ללחיצת הידיים ומבקשים אדם שלישי "לגזור" או "לחתוך", דהיינו להפריד בין הידיים האחוזות. מקורותיו של מנהג זה מובילות אותנו עד ברית בין הבתרים בפרק ט"ו שבספר בראשית. בפרק 10 נאמר שם "ויבחר אותם בתוך...". ובפרק 17 נאמר "...והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הבתרים האלה"⁹³, אף כאן, 'תנור עשן ולפיד אשר עבר בין הגזרים', הוא שליחה של שכינה שהיא אש".

אם שרשיהם של מנהגים פשוטים וחסרי חשיבות עמוקים כל כך, אפשר להבין שבאמת רוב רובם של הנהגים המקובלים בתרבות מעוגנים בעבר הרחוק באותה מידה. במשך הדורות נפוצים אלה לאלפיהם והופכים נחלתו של כל פרט ופרט הנוולד לתוך התרבות, והופכים להיות חלק מאישיותו. על אף העובדה שאין אנו מסוגלים, אולי מחוסר מקורות כתובים, להבין את מקורותיהם ולפעמים אף לא את מלוא משמעותם של מנהגינו השונים, יש למנהגים אלה שורשים עמוקים למדי, והם יחד עם שאר ענפי התרבות כגון, האמנות, הספרות, הדת, התפיסות והעמדות הלאומיות וכד' מהווים את הקשר החזק המחבר בין בני התרבות שבדורנו ואת הקשר שבין תרבות דורנו לתרבות אבותינו מתקופת המקרא ועד ימינו אלה. אפילו בתקופות של משבר בתרבות נשארות עדיין חלקות גדולות למדי המסוגלות ליצור יחוד לאומי ואשר בידן להתגבר ברבות הימים על המשבר. רק בגלות, בה היו היהודים מפוזרים בין האומות, או בדורות האחרונים, מוצאים אנו לא רק פרטים בודדים, אלא קבוצות גדולות של בני אדם שהתנערו לחלוטין מתרבותם. ואולם הגלות והתקופה המדעית טכנולוגית אינם תנאים נורמליים לקיום של תרבות.

בתנאים נורמליים של עם היושב יחד על אדמתו עצמתה של התרבות גדולה למדי. למשל תושבי אלזס בצרפת מדברים בניב גרמני ישן, ובני הכפרים לובשים עדיין בגדים הדומים מאד לאותם בגדים שנטלו עמם היהודים שעברו מן הסביבה הזאת במערב לפולניה שבמזרח לפני מאות שנים. אמנם אין הממשלה הצרפתית מתערבת בענין לבושם של בני הכפרים אבל היא מפעילה כל מיני לחצים סמויים למען השלטת הלשון הצרפתית. יודעת היא כפי הנראה מה שידעו חז"ל מאז. על עמידתם של בני ישראל במצרים אמרו במדרש שוחר טוב: "בזכות ארבעה דברים נגאלו ישראל ממצרים, שלא שנו את

שמם, ולא שנו את לשונם, ולא גלו מסתורין שלהם ולא בטלו את המילה"⁹⁴. השמירה על ערכי תרבות כגון לשון, שמות, לבוש וכד' מקיימת את היחידה הלאומית, אפילו כשהיא מצויה בקרב תרבות אחרת, ואין פלא שהממשלה הצרפתית אינה מעוניינת לתמוך בלשון הגרמנית של יושבי אלזס. ואולם יש לציין שעל אף שאלזס הינה טריטוריה צרפתית זה יותר ממאה שנה שמרו האלזסים את יחודם במידה רבה למדי. אפילו בערים הגדולות כגון שטרסבורג אין הצרפתית מצליחה לדחוק את רגלי הניב המקומי, שאף הצעירים משתמשים בו בחיי היום יום.

בצורה דומה שומרות על ייחודן קבוצות המיעוט ההונגריות החיות בתוך צ'כוסלובקיה וברומניה. ערים שלמות כגון קושיצה וכגון קלז' שומרות על ייחודן זה שנים. מעניינת במיוחד התופעה של התעוררות יהודי רוסיה לאחר שני דורות של משטר קומוניסטי, ואולם צריך להודות, כי רבים מיהודים אלה ובמיוחד האשכנזים שביניהם, כבר לא ניכר בהם כל מטען של תרבות יהודית. מבחינה זו יש בהתעוררותם יסוד של מסתורין, העמוק הרבה יותר מתופעה תרבותית-אתנית פשוטה.

מן הראוי עוד להזכיר עד כמה קשה לשנות מנטליות של קבוצה תרבותית. כל מורה יודע כמה קשה להעלות את רמת השאיפה של תלמידים מעדות מסוימות שטרם הפכו לחברת השגים מודרנית. יחס הגברים לעבודות ש"נועדו" לנשים ידוע אף הוא, וכבר שמעתי על חייל שהלך לבית הסוהר בגלל סרוב למלא פקודה, אך לא הסכים בשום אופן לטאטא את החדר בו הוא עבד מפני שעבודה זו נועדה לנשים. הבעיה מתעוררת אף במקרים של נשואין בין-עדתיים. יש עדות ספרדיות שאינן מוכנות לקבל למשפחה בני עדות אחרות. גם בין האשכנזים יש קבוצות סגורות ויש קבוצות פתוחות יותר. בכל אופן קורה לעיתים אצל זוג מעדות שונות שמשפחות שני הצדדים מתנגדות לשידוך. מלבד הבעיות התרבותיות האובייקטיביות העשויות להתעורר בזוגות כאלה, רב כאן חלקה של המנטליות המיוחדת של כל עדה ועדה, ומנטליות זו הינה חזקה עד כדי כך, שאפילו אחים ואחיות, שאינם מבוגרים בהרבה מבני הזוג, נמנים בין המתנגדים החריפים. המנטליות אינה נעלמת אפילו לאחר שניים שלשה דורות, ואפילו כאשר משפחה חיה בבידוד בתוך תרבות שונה אין היא בטלה לחלוטין.

ואף-על-פי-כן יש תרבויות יורדות בחלקן או בשלמותן מעל בימת ההיסטוריה. כתוצאה מואריאציות קדומות בנוסחי התפילה ובשאר המנהגים אצל אבותינו בתקופת בית שני ולאחר החורבן בארץ ישראל ובבבל, התפתחו מנהגים, נוסחי תפילה ולחנים שונים אצל יהדות אשכנז, אצל יהדות ספרד ואצל יהודי תימן. מנקודת ראותה של היהדות, שגם בהיותה אורתודוקסית לעולם איננה דוגמטית, יש מקום למנהגים ולנוסחים השונים, ואין שום סיבה לבטל אותם. עם כל השוני עדיין רב הוא המאחד ומבחינתה של התרבות מן הראוי לשמור על נכסים אלה, ואין לערבב בין הצורך באחדותו של המטען הרוחני לאוניפורמיות מוחלטת בטכסים ובשאר המסגרות החיצוניות של התרבות. מצער איפוא לראות כיצד נשחקים מנהגים רבים, מתוך כניעה לפני עוצמתה, עקביותה, דקדקנותה ולמדנותה של היהדות האשכנזית החרדית. בני הישיבות הספרדים הלומדים בישיבות אשכנזיות מסגלים להם את מנהגי חבריהם, תוך ביטול עצמי בתחום נוסחי התפילה ואפילו בניגונים של טעמי המקרא, עד כי רבים מהם מתפללים בהברה אשכנזית וקוראים בתורה על פי ניגונים אשכנזיים ויש אפילו רבים המדברים אידיש. קיים חשש שמנהגי ספרד עלולים להעלם, כי אפילו הדור הצעיר החרדי נוטש אותם (הנוער הספרדי החילוני ודאי שלא יקיים מנהגים דתיים אלה). סידורו של הרב גורן שביקש להיות מעין נוסח אחיד, אין בו למעשה כמעט ולא כלום ממנהגי העדה הספרדית, והוא לא הצליח לפתור את הבעיה. לאור מה שנאמר על אודות כוח החיים של התרבות נראה שאפשר להציל את נכסי התרבות הספרדיים

93. בראשית ט"ז 10-17.

שלנו, אך דבר זה לא יעשה על ידי תמיכה מן החוץ. רק קהילות מאורגנות של ספרדים שיחיו את תרבותם בשלמותה יוכלו לתת לנכסי רוח אלה חיים למען הדורות הבאים.

יש לעיתים אשר כל הכוחות קושרים על שבט תרבותי, ועושים יד אחת כדי להעבירו מן העולם. בסיסמה המיתית של "מיזוג גלויות" מלאכותי, ושטחי, חברו מדריכי נוער, מדריכי ספורט, מורים, גננות, פוליטיקאים אנשי בן גוריון, מדריכי חקלאות, מדריכי גנ"ע, טרקטוריסטים ושאר שלוחי ארץ ישראל העובדת על העדה התימנית שהגיעה לארץ ישראל עם יסוד המדינה, ועשו כל מאמץ כדי ל"תרבת" אותה. התוצאות היו מחרידות. אנשים בעלי תרבות של "מוסך", שכבר אבותיהם החלו להתרוקן מכל תרבות יהודית, ואשר לא זכו לקלוט אף לא את תרבותה של אירופה או של אמריקה, ניסו לגזור את קליפתה של תרבות התערובת הדקיקה שלהם על השבט התימני בעל התרבות המפוארת של סדרי משפחה, חינוך וקהילה בהם שררו ארגון וכבוד. העקירה מן הסביבה הקודמת, הניתוק שבין האבות לבנים, חסרונה של השכלה מקצועית המאפשרת רווחה כלכלית ועדו סיבות רבות נוספות, גרמו שאצל צעירי השבט כמו אצל מדריכיהם החדשים המודרניים נתפס מקומה של התרבות על-ידי הטרקטור, הטרנזיסטור והקולנוע. לצערנו הגדול איש לא נתן את הדין על העוול הנגרם לשבט גדול בישראל. חברי כנסת בודדים, אלופים בצבא או שר בממשלה אין בהם משום תיקון המעוות. רק מעט מעט אנו מוצאים יחידים שיש בכוחם להתאושש מן הבחינה התרבותית כדי לתפוס את מקומם הראוי להם.

הנטיה לשמירת הקיים וכוונות ההרס נאבקים זה בזה באופן פרדוכסלי בתוך תחומי התרבות. ואולם יש גם מגמה שלישית המבקשת להוסיף נדבכים חדשים לתרבות על-פי תכנון או על-פי הוראות ותקנות. בחברה, ששמרה על אחידותה ושומרת על תמימותה, יש בדרך כלל מוסד בעל סמכות מבחינת התרבות. לא כן הדבר בחברה בה התרבות מנותקת הן מן הפוליטיקה והן מן הדת והן מענפים רבים נוספים. בחברה כזאת אין הציבור החילוני נשמע לתקנות הסמכות הדתית, ומצד אחר אין הציבור הדתי נשמע לתקנות התרבותיות הדתיות של הסמכות הפוליטית החילונית. בחברה כזאת מערערות רשויות דתיות שונות על תקנותיה של סמכות דתית בעלת כוח, במיוחד כאשר יש לתקנותיה רוח פוליטית. יום העצמאות יוכיח מה דל כוחה של רשות, ואפילו היא מקובלת לעניינים אחרים, כאשר מדובר בהנהגת חדושים בתחומים השונים של התרבות. "סידור יום העצמאות" מגלה עד כמה התדלדל מבחינה זו אפילו כוחה של הרבנות. איני מדבר כאן באותן קבוצות קיצוניות שבכלל אינן מזדהות עם המדינה, ורואת בה אסון לתרבות ישראל המקורית. אף איני דן בציבור המשתייך לאגודת ישראל, שיש לו פוסקים משלו, ואשר חבריו אינם רואים ברבנות הראשית של המדינה סמכות דתית המחייבת אותם. כל אלה שהם רובו של ציבור מתפללי בתי הכנסת יום יום, ודאי שלא קיבלו דבר מתקנות הרבנות בענין יום העצמאות, ואולם אפילו המניינים הרשמיים המרכזיים של בתי-הכנסת רחוקים מאוירה אמיתית של חג ביום זה. ברוב הסידורים שבבתי הכנסת אין למצוא כלל את סדר התפילות ליום העצמאות, וכבר מצאתי שאף מאותם סידורים בהם הסדר הודבק כתוספת נתלשו דפים אלה בידי קנאים. ענין קריאת הלל בברכה או בלעדיה מעורר ויכוחים מרים לא רק בין נאמני הרבנות למתנגדיה, אלא אפילו בין הרבנים הכפופים לרבנות הראשית עצמם. עלינו להודות שבלא סמכות תרבותית דתית מקובלת על הכל (ובחברה קרועה אין סמכות המקובלת על הכל), לעולם אין להצליח להנהיג מנהגים חדשים, והדבר קשה אפילו בחברה מאוחדת ביותר. יש הסבורים, כי לאחר מלחמת ששת הימים חלה תזוזה, ואחרים אומרים שדוקא מלחמת יום הכפורים שברה את הקרח, אך דומה לי שהרצוי רחוק עדיין ת"ק פרסה. אמת היא, כי עשרים או שלושים שנה אין בהם כדי לקבוע עובדות בתרבות ולהפיץ מנהג. אולי דור רביעי או חמישי כבר יראה באותם דברים שיחזיקו מעמד, דברים

המובנים מאליהם, הואיל והם נתקבלו מן הדורות הקודמים. אולי אז יבוא גם יום העצמאות על תיקונו, ויזכה למקומו הראוי לו בין חגי ישראל בדומה לפורים ולחנוכה. בינתיים אין חוגגים בארץ-ישראל את יום העצמאות. החילוניים שאינם רואים את קירותיו של בית הכנסת אינם חוגגים אותו, כשם שאינם חוגגים חגים אחרים. הם יוצאים לפיקניק. מצער הוא שאף דתיים רבים מושכים ידיהם מחג זה.

קבענו אם כן שלוש עובדות. אחת מהן היא הקושי בו נתקלים כאשר מבקשים לבטל מנהגים ישנים, השניה היא הקושי להנהיג מנהגים חדשים בחברה או באומה, והשלישית היא שהתערבות בכח לשם שנוי בתרבות מוליך להריסתה, להשתלטות הלבנטיניות או הברבריות. ואף-על-פי-כן ישנם רבים מן הדוגלים בקידמה ומבקשים להרוס את הישן, הסבורים כי יש בידם לבנות תרבות חדשה על ההריסות. אין צורך לומר שתקוה זו מבוססת על יסודותיה הרופפים של התמימות. אפילו ביטולם של מנהגים אחדים או של טכסים אחדים, כפי שאיפתם של רבים, מפורר את המערכת של סטרוקטורה החברתית-ארגונית של התרבות. ביטולו של מנהג אחד מערער את הסמכות התרבותית ומחליש את כוחו המאחד של העיקרון הרוחני, והוא גם מערער את השוויון ואת האיזון שבין הפרטים הרבים והשוניים המרכיבים את התרבות. בלי סמכות זו, ובלי איזון זה, גם אם התרבות עדיין מחזיקה מעמד, מכל מקום היא נתונה במשבר. מילוי מקומם של מנהגים או טכסים שבוטלו באחרים לא רק שאינו משיב את האיזון שבסטרוקטורה, לא רק שאינו מחזיר לעיקרון הרוחני או כוחו, אלא להיפך הוא עוד מזרז את ההתפוררות. זה למעשה מעמדם של נשואים אזרחיים או של התרה בדיעבד של נשואי כהן וגרושה. לא, איש לא יבנה תרבות חדשה על הריסות הישנה. האם יש לשער שיוכל מישוהו לתכנן יותר מאשר מאתיים או שלוש מאות מנהגים וטכסים בשביל סדר העולם החדש? ואם יבדה מלבו עשרת אלפים, האם יוכלו הם למלא את מקומה של מערכת הבנויה מיליארדים של פרטי תרבות? האם בנו סופרי ההשכלה שלנו על סיסמאותיהם הנבובות תרבות עברית חדשה או שנתנו לנו תרבות של תערובת לבנטינית שטחית ששנוררוהו בשוקי התרבויות של אירופה? והאם הצלחנו לבנות תרבות עברית-ישראלית חדשה כאן בארץ ישראל? או אולי הסתפקנו בהריסת הישן בלי לבנות כל דבר חדש? הואיל ובזכותו של מיעוט דתי עקשני תהליך ההתפוררות טרם הסתיים, קמו לנו אף במדינה אבירי שחרור, המבקשים לסיים את המלאכה. על ציניקנים אלה המבקשים להרוס את כל הישן כותב אורטגה אי גאסט כי, "הציניקן הזה לא עשה דבר. תפקידו היה לקלקל - או בעצם לנסות לקלקל, שהרי הוא לא השיג את מטרתו. הציניקן, אותו טפיל של הציביליזציה חי מתוך שהוא מכחיש אותה, והוא מעז לעשות זאת, משום שהוא בטוח בתוככי נפשו שהציביליזציה לא תוכל להכשילי"⁹⁵.

לדעתו של גאסט יש איפוא תרבות חולה, תרבות שבמשבר, אך המחלה הזאת עם כל הסבל שהיא גורמת לחברה, לאומה, לדור המחנך והמתחנך, איננה מחלה אנושה הגורמת למותו של החולה. עם היותה קלושה למדי יש בכל זאת בתקוה זו משום מתן הזדמנות לאדם לצעוד לקראת עתיד בו יתפוס שוב את מקומו בעולם כנזר הבריאה.

95. אורטגה אי גאסט: מרד ההמונים, הוצאת זמורה-ביתן-מודן, תל-אביב 1975 (עמ' 116).

הערות לפרק ב'

ערכנו הכרות עם יסודות התרבות ועם מהותה מראשית התפתחותה עד הגיעה לשיא כוחה ועד ימי ירידתה. בסוף עיוננו מן הראוי שנעיף מבט מן הבחינות שנדונו, אף על מצבה של תרבות ישראל. הואיל וחיוניותה של תרבות נמדדת על פי יכולתה להתמודד עם השינויים המתרחשים במציאות, על פי יכולתה להמשיך במלוי הפונקציות המוטלות עליה, ועל פי יכולתה לבנות עצמה על ידי יצירת ענפי התרבות השונים. נשתדל להציף אל עתיד תרבותנו מן הבחינות הללו.

אם אפשר לדבר על משבר רוחני ביהדות, נובע הדבר מן העובדה שהיהדות פסקה להיות יוצרת תרבות. הדבר בולט אפילו בתחומי הדת עצמה. מה לנו תחום דתי מובהק כמו ההלכה. והנה ההלכה של דורנו, והכוונה להלכה המקובלת על המוני בית ישראל החרדיים שאינם מסתפקים בפסקי הרבנות הראשית, הלכה זו לא הגיבה כלל על שתי התרחשויות בעלות חשיבות גדולה ביותר, התרחשויות בקנה מידה בינלאומי כגון השואה והקמת מדינת ישראל. מה גדול צערנו של מי שמבין, כי בעלי ההלכה שלנו לא הטביעו את חותמה של ההלכה לא על יחסינו כלפי השואה ולא על יחסינו כלפי המדינה. שלא כקדמונינו שקבעו לנו צום גדליה, וקבעו לנו תפילת "אב הרחמים" על מסעי הצלב, לא זכה דורנו שתקבע הלכה פסוקה ומקובלת על מאורעות דורנו. ברוב בתי המדרש שבארץ וברוב הישיבות עוברת השנה בלי שיהיה זכר כלשהו לא לשואה ולא למדינה. דברה של הרבנות הראשית בעניינים אלה אינו זוכה לתמיכה מלאה אפילו על ידי רבים מרבני הערים המשמשים בקדש בחסותה, וקול הרבנות נשמע בבתי המדרש ובישיבות כקול קורא במדבר בלא הד לא במעשים ולא בלבבות.

אם בתחום דתי מובהק כמו ההלכה כן, בתחומים אחרים לא כל שכן. בגלל כוחן של האמנויות ובגלל גורמים של קידמה ובגלל שאר גורמים המפרקים את התרבות המשפיעים היום ביותר אף על האמנויות, יש משום אסון בהתנזרותה של היהדות הדתית מן היצירה ומן העשיה בתחומים אלה. בימי קדם ואף בימי הביניים ובעצם כמעט עד תקופת ההשכלה סופקו כל צרכי האומה בתחומי הרוח כולל תחומי האמנויות על-ידי הצבור הדתי-החרדי, בעיקר על ידי תלמידי החכמים שהיו גדולים אף בשאר תחומי החיים. והנה בימינו חדל צבור זה להשפיע על התפתחות רוב ענפי התרבות כגון הספרות, אמנות הציור, התיאטרון, הפילוסופיה, החינוך וכד'. התוצאה הישירה מהתנזרות זאת היתה בניגוד גמור למה שציפו הדוגלים בפרישה מתחומי החולין. המוני האומה ובמיוחד דור הצעירים לא הצטרפו אל המתנזרים, אלא פנו בכיוון האמנויות כפי שאלו התפתחו אצל עמי אירופה. הם פנו אל הגויים כדי למצוא אצלם את כל מה שהיהדות חדלה לתת להם. הם סיגלו לעצמם עד מהרה את מנהגי הגויים ושוב אלינו ויצרו בתוכנו על-פי הרוח שסיגלו לעצמם. לא ספרות ההשכלה העברית הרחיקה את הנוער היהודי מעל היהדות, אלא להיפך, הנוער היהודי שהתרחק ואף הורחק מן היהדות, יצר ספרות שאינה לרוחנו. ספרות זאת יותר משהיא סיבה היא תוצאה, ועל כן היא הדיאגנוזה המגלה את המצב הרוחני של האומה בדורות האחרונים.

רק בני אדם שטחיים וחסרי יושר אינטלקטואלי יכולים לנער חוצנם ולטעון שאנו, היהדות הדתית איננו אשמים כלל. עיקר האשמה היא בנו על שלא השכלנו למנוע את השבר הגדול בתרבות האומה.

אמנם צדק קורצווייל שהיתה כאן השפעה של התרבות האירופית, ונראה גם ברור שאין אמת בדברי ג'י שלום שלפיו הכוחות הפנימיים המפרקים את היהדות הינם לגיטימיים. ואולם מצד אחר חייבים אנו להודות כי כל עוד יצרה היהדות יצירה אקיוולנטית משלה שהשתוותה לתרבות האירופית, לא יכלו כוחות החוץ להשפיע עליה. רק משהפכה היהדות עקרה מבחינה תרבותית, ונסתה לחפות על עקרונה

זו בטענה הנוצרית-הקתולית שלפיה כל דברי החולין הנם מיותרים ואפילו אסורים, רק אז החל עולם זה של הגויים להשפיע על צעירינו, ומשך אותם לרעות בשדות זרים. כי דבר זה יש לומר בברור, קיום עולם החולין בכלל והאמנות בפרט היא עובדה בחיי האדם כמו שהטבע הוא עובדה שאין אפשרות להתכחש לה. כשם שהאדם אוכל ושותה כך הוא גם מספר סיפורים, וכך הוא גם שומע סיפורים, וכך הוא שר, מצייר וכו'.

ההתעלמות מן העובדות הללו הינה אסון. בדורנו המצב חמור יותר מאשר בדור ההשכלה. היום אין להסתגר בקלות מעולם החוץ, ואם האבות באותו דור לא הצליחו לכפות את ההסתגרות ואת ההתנזרות על המוני בית ישראל, בימינו, על אחת כמה וכמה. אין החינוך נבחן אלא בהצלחתם של שלשה ארבעה דורות והצלחות מדומות של דור ראשון אין בהן ראייה. הקיצוניות של בנינו עשויה חלילה לעורר מרד כפי שקרה הדבר בימי ההשכלה, ואוי לנו מן האסון הלאומי שעלול להתרחש לשארית הפליטה של שלומי אמוני ישראל.

מי יתן ונהיה מן החכמים הרואים את הנולד ומבינים בטיבם של התהליכים חברתיים-היסטוריים. מי יתן ויבינו זאת אף חכמי התורה שלנו ויכירו שאף על ענין זה יש לומר כי "עת לעשות לה'".

פרק ב' - הסתגרות או פתיחות בתרבות ישראל

מבוא

האסון הכבד ביותר שפקד את היהדות כעם, כתרבות וכדת במאתיים השנים האחרונות עד לשנות השואה, הוא ללא ספק ההתנערות מן התרבות העברית המקורית, והחלפתה בתרבות האירופית ובגלגוליה היונית-נוצרית והאתאיסטית. בתקופה של כמאתיים שנה הפכה היהדות מחברה דתית אחידה, מלוכדת וסגורה לחברה הטרוגנית, פתוחה ומפוררת שלה אוריינטציות שונות לפי העמים והתרבויות שבקרבם ישבו. תהליך זה הוא גורלי כל כך מפני שהוא שינה את פרוץ האומה כולה. כשליש האומה יצא לגמרי מכלל ישראל. שליש אחר קשרו עם המורשת התרבותית היהודית התרופפו מאוד. השליש האחרון, שנותר לפליטה, אף הוא נשתנה מן הקצה אל הקצה. שליש אחרון זה, שהוא הנושא של דיונונו, נחלק לשלושה. חלקו זנח את דתו ואמונתו ופנה אל הלאומיות. חלקו קשר את תרבותו הדתית אל רעיונות לאומיים מודרניים, וחלקו הסתגר בתוך עולם חרדי שאינו מכיר בשום תחום פרט לתחומי הדת, עד כי אפילו העיסוק הכלכלי הצטמצם אצלו למספר עיסוקים מצומצם ביותר, שהותירו את רובו בעוני מנוון. קיומו הקהילתי של צבור חרדי זה היה תלוי בסוחרים עשירים מעטים, שהצליחו בעסקיהם. בצבור זה של סוחרים ושל בעלי מלאכה עניים אנו מוצאים אמנם מסירות גדולה עד אין קץ לקיומה של תרבות ישראל, אבל מסירות זאת אין בכוחה למלא את חסרונם של הכלים הכלכליים, הפוליטיים והתרבותיים הנחוצים לקיומה של תרבות לאומית. ההסתגרות של צבור זה על מנהיגיו מפני ענפיה השונים של התרבות האנושית הכללית, על כל הפרובלמטיקה שהם עוררו בקרב החברה היהודית, גרמה שלא תמיד הגיבה הקהילה היהודית החרדית תגובות ההולמות את המצבים המתחדשים. המצב הגיע לידי כך שהחברה החרדית לא היתה מסוגלת לחוש בכשלונותיה. היא ראתה, למשל, בשרידים המעטים של האומה שנשארו נאמנים לתורה הצלחה גדולה של החינוך החרדי, ולא שמה אל לבה, ששרידים אלה הינם תוצאה של הכשלון הגורלי של חברה זו לשמור את בניה בתחומה. הכשלון החינוכי החברתי והתרבותי, המתבטא בנטישת תורה ומצוות על ידי כשמונים וחמישה אחוזים מבני האומה, נתפרש כהצלחה אצל חמשה עשר האחוזים הנותרים, וגרם להווצרות פילוסופיה ההופכת תבוסה לנצחון. גישה זו של עוורון כלפי המציאות גרמה ששיטת החינוך הדוגלת בהסתגרות מוחלטת תחשב כטובה ביותר על אף כשלונותיה הברורים. חינוך זה התקדש ממש עד כי כל נסיון לבחון אותו בעיניים בקורתיות או לנסות דרך אחרת נחשב כבגידה וכמרד ביהדות ובתורה.

לגבי צבור מסתגר זה, התרבות הכללית - זו שבמשך מאות רבות בשנים הפרתה את היהדות ושמשה כלי עזר אף לחיים יהודיים ואפילו להבנת התורה - נחשבת כפתיון המסוכן ביותר להתרחקות מדרך התורה. לשאלה "מה גרם לעזיבה המונית זו של היהדות?" היו תשובות מוכנות וקבועות. האשמה כבדה הופנתה נגד חומש הבאור של מנדלסון, נגד התרבות הכללית על כל גלוייה, וכמובן אף נגד הספרות העברית החדשה ונושאה, שהטיפו בצורה עוורת ותמימה למדי להתקרבות לתרבות הכללית. באופן זה נתלתה כל האשמה באחרים ואילו אשמת הצבור היהודי-החרדי, הקהילה המאורגנת, סדרי החינוך ותכניו, ומעל לכל אשמת המנהיגים של הקהילות טושטשו או הוכחשו לחלוטין. מעשה אבות סימן לבנים, וכמו שאדם הראשון לא היה מסוגל לראות באכילה מעץ הדת את אשמתו הוא ותלה הכל בחוה, ודרכה אף בהקב"ה בעצמו, כמו שהוא לא היה מסוגל לקבל את האחריות למעשיו, כך בני בניו אלו התכחשו ומתכחשים, עד עצם היום הזה, לכל אחריות למה שקרה לאומה. באמת אין הצבור החרדי לומד מן הנסיון. אף על פי שהחינוך המסתגר - המתנזר מידיעת העולם דרך המדעים, ומידיעת האדם דרך האמוניות - נכשל כשלון חרוץ, שבה היום הנטייה להסתגרות והיא המפרנסת את מעשיו של הצבור החרדי ובמידת מה אף של הצבור הדתי. דרך זו, לא זו בלבד שהיא פוגעת בדמותה של הישיבה התיכונית, אלא שהיא אף מוליכה אותנו מחדש אל שיטת ה"חדר", שעל אף הצלחותיה בימי גדולתה,

נתגלתה במאה וחמישים השנים האחרונות כמוסד שאינו מסוגל לעמוד בלחצים של העולם המודרני. אם כך היה במאה התשע-עשרה - בסוף המאה העשרים על אחת כמה וכמה. ואולם, לצערנו אין היום חכמים, שדי יהיה להם ברמיזה זו.

שיטת הטשטוש ושיטת ההתכחשות לאחריות פועלת אף היום. דוגמא לכך הוא היחס של הצבור החרדי לטלויזיה. לא ניכנס כאן לויכוח על התועלת שטלויזיה טובה יכולה להביא לזקנים, לילדים קטנים, לכלל הצבור ואף ליהדות החרדית. לא נדון בנזק שמכשיר זה יכול להסב לכולנו אם הוא יפול לידי אנשים שאחריותם הלאומית רופפת ואחריותם המוסרית מתירנית מדי. אף לא נרחיב את הדבור על הנזקים החמורים שהמדיה גורמת לצופים מעצם מהותה, בלי כל קשר למהות התכנים ולטיבם. ואף על פי כן, מפאת חשיבות הענין, נאמר מילים אחדות על נושא אחרון זה. הצבור החרדי על מנהיגיו אינו מודע לבעיות האמיתיות שמעוררת הטלויזיה והוא מתנגד רק לאותם נזקים משוערים של תכני השידורים הגלויים על פני השטח. הנזקים האמיתיים, המהותיים, של המדיה, הגורמים לשינויים בדרכי הקליטה ובדרכי החשיבה שלנו, נזקים שנגדם אין כל אפשרות להתגונן, כלל אינם ידועים לצבור החרדי הנלחם במכשיר זה. נזקים חמורים אלה אינם מטרידים אותו. העיון בעתונות החרדית ובפרסומים האחרים של הצבור החרדי נגד הטלויזיה מעלה ספק אם הוא יודע עליהם ואם הוא מבין את משמעותם. דבר אחד ברור. סדנא דארעא חד הוא. תלית כל הפגמים החברתיים בטלויזיה, לא זו בלבד שאינה פותרת בעיות, אלא שהיא מזיקה ביותר, באשר היא משכיחה מאתנו את אחריותנו-אנו למתרחש. נראה שיש יסוד לחשש, שבלי להיות מודע לדבר, יש בחפוש זה אחר שעיר לעזאזל משום נסיון להשתיק את קול המצפון.

המעבר מהפתיחות אל ההסתגרות

התוצאה של תהליך ההסתגרות היא, שבימינו שוב אין אתה מוצא אלא שכבה דקה מאוד מבני האומה שהם נאמנים למורשת ישראל ועם זאת יש להם שיח ושיג עם התרבות הכללית הרוחנית. מהנדסים ורופאים דתיים יש בימינו, אך אין הם באים מן השכבות החרדיות, ולא החינוך הדתי, ובודאי לא החרדי, כיוונם אל המקצועות הללו. לגבי דידם של מחנכים רבים הם עדות לכשלונו של חינוך זה מפני שלא הלכו בדרך שהורו להם. נוסף לזה, מקצועות אלו שוב אינם הנציגים המובהקים של התרבות הכללית. התרבות הכללית, שבמשך רוב ההיסטוריה שלנו היתה חלק אינטגרלי של תרבות ישראל והיתה נחלתם של גדולי האומה, הפכה בדורות האחרונים למנודה, והמבקשים לפנות אליה נדחו ברוב קהילות ישראל באמת-הבנין. מאז סוף ימי הרנסנס אבד לקהילות ישראל הבטחון העצמי להתחרות בתרבות העמים, עד שהחלו לגזור גזרות נגד ענפים שונים של תרבות זו. כל נערי ישראל יחדו באופן בלעדי לתחומים הדתיים המובהקים של היהדות. כל שאר תחומי העולם הפכו למוקצים מחמת איסור ומחמת מיאוס ומי שבחר בהם נחשב עם פושעי ישראל.

מן המפורסמות הוא, כי עד לפני כמה מאות שנים חיו היהודים באופן מלא את כל תחומי החיים שהעמים האירופיים אפשרו להם. הם היו, כמובן, מוגבלים מבחינה פוליטית, כלכלית וחברתית, ועם זאת עסקו במלאכה ואפילו בחקלאות. יחזקאל קאופמן הראה, שהיהודים הגיעו אל המסחר רק באטיות ועסקו במלאכה על אף המכשולים שהאגודות השונות של בעלי המקצוע העמידו לפניהם⁶. במשך מאות השנים הראשונות של הגלות עסקו גולי ארץ-ישראל ברחבי אירופה בחקלאות, בהדרכה חקלאית, במלאכה, במדעים השונים של התקופה, ברפואה, בתובלה, במסחר ובשאר השירותים.

1. יחזקאל קאופמן, בין נתיבות, הוצאת בין הספר הריאלי העברי, חיפה תש"ד, עמ' 112.

העובדות ההיסטוריות המצויות היום בידינו מראות, שהצבור היהודי הקדום השתלב בכל תחומי התרבות שהיו נפוצים ומקובלים בימיו: שירה וסיפור, פילוסופיה ופילוסופיה אנטי-פילוסופית, בלשנות, מתמטיקה, תכונה. כל זה, כמובן, נוסף לכל ענפי התורה. מובן שהעיסוק בכל התחומים הרבים הללו היה בלתי אפשרי בלי ידיעת שפות, כגון ערבית, ספרדית, צרפתית, איטלקית וגרמנית. ואכן ידעו היהודים את הלשונות של העמים שבתוכם ישבו. ספרי רבנו סעדיה גאון, הרמב"ם והלעזי"ם של רש"י והתפתחות היידיש והלדינו יוכיחו. השמוש בלעזי"ם אצל רש"י מוכיח לא רק את ידיעותו בצרפתית של ימיו, אלא אף את תפוצתה של שפה זו בקרב היהודים ברחבי אירופה. קשה להניח שרש"י כתב את מפעלו הענקי על התנ"ך ועל רוב חלקי הש"ס למען יהודי צרפת בלבד. השימוש בלעזי"ם לאלפיהם מוכיח, שרש"י כתב על סמך הנחה שקוראיו - שהיו בעיקר תלמידי חכמים, אך גם רבים יודעי ספר פשוטים יותר - יבינו את המקומות הקשים בעברית או בארמית באמצעות הצרפתית הידועה להם. ידיעת השפות אצל היהודים מוכחת אף על ידי העובדה, שהם נטלו עמהם את שפתם הגרמנית לפולניה ולרוסיה ורק שם, בעקבות הסתגרותם הטוטאלית, הגיעו למצב שבו קהילות שלמות לא ידעו את שפת המדינה שבה חיו. ההתנגדות ללימוד שפות היתה בפולניה לתופעה כללית, שבטויה החיצוני הוא היחס לבאור של משה מנדלסון וסיעתו.

ההתנזרות מידיעת שפות פירושה נתוק מוחלט מן התרבות הכללית. יש כאן ויתור מראש על כל ההשגים החומריים והרוחניים של האנושות, והמבקש "להתלמד" נאלץ להשיג בכוחות עצמו ובמאמצים גדולים את מה שניתן היה למצוא מן המוכן. נוצר מצב, שבו שוב אי אפשר היה ליצור בתוך תחומי היהדות את כל תחומי התרבות הישנים ברמה השווה למקובל אצל העמים. כך פסקה בקרב היהודים היצירה המדעית, הפילוסופית, הבלשנית והאמנותית. היהדות חדלה ליצור את תחומי התרבות הידועים-הישנים, ומכל שכן שלא יצרה דבר משלה בתחומים המקבילים לאותם תחומי יצירה שנתחדשו אצל העמים לאחר ימי הביניים. כך לא נוצרו ביהדות החרדית פסיכולוגיה, סוציולוגיה והיסטוריה, ולא כל שכן דבר מן האמנויות. המעט שנוצר בכל זאת בידי יחידים היה מנותק מן העולם הסובב, ומצומצם מבחינת יכולתו לתת תמונה כוללת ונאמנה של בעיות האדם.

לעומת זה רבו היוצרים היהודיים שיצירתם הפכה חלק אורגני מיצירת עמים אחרים, בלי כל קשר להשתיכותם של יוצרים אלה ליהדות. כך קרה בפסיכולוגיה, באנטרופולוגיה, בפילוסופיה, בספרות ובאמנות. נזכיר רק שמות בולטים אחדים: בפסיכולוגיה: פרויד, אריך פרום; בפילוסופיה: הרמן כהן, הנרי ברגסון, ארנסט קסירר וגיאורג לוקאץ; בספרות: היינה, ווסרמן, פרנץ וורפל, סטיפן צווייג, איליה אהרנבורג, רומן גארי (אמיל אז'ר), סול בלו, ברנרד מלמוד; ובאמנות: חיים סוטין, חיים ליפשיץ, מרק שגאל ואפילו חנה אורלוף, שחלק גדול מיצירתה נוצר בתל-אביב. כל אלה אינם נחשבים יוצרים יהודיים או נציגים של עם ישראל. הם מיצגים את עצמם בקרב עמים אחרים - גרמנים, צרפתים, אנגלים ואמריקאים. במקום ליצור את תרבותנו, הם מפתחים תרבות של עמים אחרים. וכבר כתב ח"נ ביאליק על ענין זה כדלקמן:

ואשר יגדל מביניכם נשר ועשה כנף
מקיננו תשלחוהו לנצח;
וגם כי ימריא צמא שמש ואדיר, במרום -
לא אליכם המאורות יוריד⁹⁷.

2. ח"ג ביאליק, שירים, דביר, תל-אביב תשכ"ו, עמ' קפ"ב.

עתה הועתק מצב זה מן הגולה לארץ-ישראל ואף היוצרים כאן בארץ לא בתוך היהדות ולא למענה הם יוצרים. התרבות היהודית ההיסטורית (לא השכבה הדקיקה של הכאן והעכשיו) לעומקה ולהיקפה אינה מפעילה יוצרים אלה, אלא מפקירה את כל התחומים הללו למי שהתרחקו מן הקו ההיסטורי מרחק רב. האם עתידים עוד לקום אצלנו יוצרים כעגנון או א"צ גרינברג, או לפחות דומים להם בקשריהם אל תרבות ישראל?

הנתוק מן התרבות הכללית גרם ליהודים לראות את חיי העמים ואת התופעות האנושיות הגדולות, כגון פוליטיקה, מלחמות, תנועות רעיוניות, מדעים ואמנויות - לא לאשורם וכהוויתם, אלא על פי דמיונות פרטיים רחוקים מן הממשות של החיים. חיים בעולם הדמיון והתיחסות נאיבית אל המציאות, תוך הבנת התופעות שלא על פי תוצאותיהן ולא על סיבותיהן האמיתיות, מאפיינים את הצבור החרדי, ובמידה מסויימת אף את הצבור הדתי, גם היום, אם כי במידה פחותה. מה שחסר ליהדות החרדית היא הבקורת העצמית הפנימית.

לא בקורת ביחס לפרטים השונים, אלא מחשבה בקורתית ביחס לעקרונות וביחס לדרכי ההכרעה בכל אותם דברים הנוגעים לפרט, ובעיקר באלה הנוגעים לכלל, ויש בהם פנים לכאן ולכאן. יש לבדוק, למשל, האם דרך ההפגנות, שהיהדות החרדית שאלה מן החילוניים, מאנשי הקידמה הסוציאליסטיים והקומוניסטיים, הולמת את הצבור הדתי, ואם יש בה תועלת לענין היהדות, או שמא שכרה יוצא בהפסדה? האם ניסה מישהו לערוך פעם חשבון-נפש בענין זה או בענינים הדומים לו?

תמוה הדבר, שצבור הרואה עצמו מחוייב בחשבון-נפש פרטי יום אחר יום, אינו רואה לעצמו כל חובה של חשבון-נפש בכל מה שנוגע לכלל ולהנהגתו הרוחנית. ההתעלמות מן החובה לבדוק את דרך הרבים ואת דרך המנהיגים נובעת, כפי הנראה, מתוך הנחה שאלה לעולם אינם טועים. התעלמות מן הטעויות האפשריות גורמת, כמובן, לחוסר זהירות ולטעויות אפשריות חדשות, העשויות להגרם כתוצאה מחוסר זהירות. כך נוצר מעגל קסמים שאין מוצא ממנו. מובן, שההתעלמות הנזכרת מן הצורך בבקורת אינה פועלת שעה שמדובר בצבור אחר, הנוהג על פי הנחות השונות, ואפילו במקצת שבמקצת, מאותן הנחות שהפכו מקובלות בצבור החרדי. לדאבון הלב מעמיד חוסר עקביות זה את הצבור החרדי באור אירוני, וכל אדם מבין פוטר אותו בחיך סלחני, ונמצא שם שמים מתחלל. במקום להיות הראשונים והטובים בכל ענין, נעשה צבור זה ללעג ולקלס בפי כל.

כל המבקש תקון לפגמים, מואשם בשנאת ישראל, באפיקורסות ובבורות. על כל מלת בקורת, ואפילו תאמר מתוך כאב לב עמוק, נמצאת תשובה אצל חז"ל, שלפיה "גדולה שנאה ששונאין עמי-הארץ לתלמיד חכם יותר משנאה ששונאין אומות העולם את ישראל"⁹⁸, ומיד מזכירים את דברי רבי עקיבא על התקופה שבה היה עם הארץ, וההתנערות מכל אחריות למעשים שאינם טובים היא מוחלטת וכל נסיון לתיקון נדחה על הסף. על הכל אפשר למתוח בקורת פרט ליהדות החרדית ולמנהיגיה.

עולם רעיונות, עולם של עמדות ותפיסות ועולם של התיחסות אל עצמי, אל הזולת ואל כל הסובב חייב להיות בנוי על הנחות הגיוניות משותפות לשתי הקבוצות שאת קשריהן מבקשים לבדוק. ואולם, כאשר התפיסה של אחת הקבוצות מושתתת על דמיון סוביקטיבי, המאפשר הסתגרות בתוך עולם מצומצם והתעלמות מכל הנעשה מחוצה לו, מוכרחת היא להוליך למשבר. התעלמות כזאת מן העולם הסובב אפשרית, אולי, כאשר אין בין העולם הפנימי לעולם החיצוני כל יחסים - לא כלכליים, לא משפחתיים ואף לא השענות על השרותים של עולם החוץ, כגון הגנה צבאית ומשטרתית, שרותי רפואה וסיפוק

צרכים בתחום הלבוש, המזון, הדפוס וכד'. אולם, בשעה שהיחסים הנזכרים קיימים אין אפשרות לותר על התייחסות הדדית המבוססת על הנחות הגיוניות משותפות. חייבים ללמוד מן הנסיון. עובדה היא, שהסתגרות זאת, שנוסתה באירופה לפני השואה, גרמה לאובדן הנוער היהודי, שעזב לא רק את הקהילות המסתגרות אלא אף את עולם היהדות כולו. ומדוע לא נלמד עתה מן הנסיון של הדורות הקודמים? ומדוע נפרש כהצלחה את 10% מבני הנוער שנשארו יהודים שומרי מצוות ונתעלם מן הכשולן ביחס לאותם 90% שעזבו אותנו במאה השנים שבין 1860-1960 נראה שההתעוררות הדתית של השנים האחרונות קשורה בעובדה שההסתגרות הטוטאלית שוב אינה אפשרית על אף מגמות ההסתגרות של הממסד החרדי.

השגיה בעולם הדמיון והמחשבה המעורפלת גררו עמן מערכת שלמה של תרוצים המבקשים להצדיק את דרך ההסתגרות. נדגים זאת על-ידי ענין אחד מני רבים. בלמודי ההיסטוריה בבתי הספר החרדיים נשמעת, לעיתים, טענה שיש לדחותה בשתי ידים. לפי טענה זו היתה היהדות הספרדית של ימי הביניים רופפת ביותר באמונתה הדתית וביחסה ליהדות ולמצוותיה, כתוצאה מידיעת החכמות של עמי אירופה. לפי דברי הטוענים, התוצאה הגלויה של העיסוק ב"חכמות חיצוניות" היתה תופעת האנוסים ביהדות הספרדית, ואילו אצל האשכנזים, שהתנזרו מהתרבות הכללית, לא היתה תופעה כזו. הם היו חזקים מאוד באמונתם, עלו על המוקד וקדשו שם שמים.

להאשמות אלו אין כל בסיס. אם באמת לא היו אנוסים בגרמניה, מדוע פרסם רבנו גרשום - יותר משלש מאות שנה לפני האנוסים בספרד - חרם על הפוגעים באנוסים שחזרו ליהדות!?

שטחיותה של הטענה נובעת גם מן ההתעלמות המוחלטת מן ההבדל היסודי, שבין מצב היהודים בגרמניה, בכל התקופות ובעיקר בימי מסעי הצלב, ובין מצבם בספרד. בספרד התרחש הגרוש בימי שלום על פי תקנות המלכות וניתנה בחירה בין גרוש - שבתנאי התחבורה הימית של הימים ההם היה כרוך בסכנת נפשות של ממש, או שעלול היה להסתיים במכירת המגורשים לעבדים - ובין טבילה לנצרות, שאיפשרה ליהודים להשאר בבתיהם ולהמשיך בחיי משפחה סדירים. חיי משפחה אלו הם שאיפשרו המשך בסתר של החיים הדתיים. אמנם גם כך היה הסיכון רב מאוד, והאינקביזיציה לא חסה על שומרי אמונת היהדות ומצוותיה, אבל האפשרות היתה קיימת. נוסף לזה ניתנה ליהודי ספרד שהות כדי להחליט ולבחור בין גרוש להתנצרות. לא כך היה הדבר בגרמניה. מכמה וכמה עדויות על הורגי בניהם ובנותיהם ידוע לנו, שבגרמניה הופרדו המשפחות והילדים חונכו אחר כך במנזרים, ולא היתה להם כל אפשרות לשמור על יהדותם. מצב זה גרם למקרים שבהם בנים למשפחות יהודיות הפכו לרודפי יהודים ולכמרים ויש אפילו מסורות על אפיפור יהודי.

זאת ועוד, כתוצאה מן העובדה שבגרמניה נרצחו היהודים, לרוב, תוך כדי התנפלות של אנשי הצבא ושל ההמון, לא תמיד היתה להם אפשרות לבחור בין טבילה למוות. במקרים רבים עמדו יהודי גרמניה מול צבא שענינו לביזה, ומול המון מוסת צמא-דם, שמטרתו רצח ושוד מבלי שהוצע להם למלט את נפשם על-ידי התנצרות. רק אחרי ששבעו דם, ורק לשרידים המעטים מן הרצח, שהתלקטו מחדש, ניתנה האפשרות לבחור בטבילה. במסע הצלב הראשון, למשל, רבים מיהודי טריר, שעל נהר המוזל, קיבלו את הנצרות למראית עין, כאשר ניתנה להם האפשרות לכך. בשפירא יצאה הקהילה להילחם בפורעים אבל שרידיה הנפחדים קיבלו לאחר מכן את הנצרות. בוורמייזה, בדומה ליורק שבאנגליה, הרגו היהודים זה את זה, אבל גם כאן היו שהתנצרו. אף בשאר ערי הרינוס קרה לעתים, ששרידי השוד וההרג קיבלו את הנצרות. השאלה היא: האם אנו, שלא הגענו למקומם, נוכל לדון אותם? רבים

3. בבלי, פסחים, מ"ט ע"ב.

מאנוסים אלה (כגון: אנוסי שפירא וביהם ועוד), בקשו מיד עם האפשרות הראשונה לשוב לחיק היהדות, אך לעתים נדחו, על אף פסקיהם של רבינו גרשום מאור הגולה ושל רש"י⁹⁹.

העובדה שגדולי ישראל פרסמו פסק המורה לקבל אנוסים אלה והאוסר להזכיר להם את עוונותיהם גם היא הוכחה למימדיה של התופעה באשכנז. מצד אחר יש לזכור, שאף בספרד היו האנוסים מיעוט קטן בלבד, והרוב הגדול בחר בגרוש והיהדות הספרדית נפוצה מהולנד ומאנגליה שבצפון ועד צפון אפריקה, מצרים, ארץ-ישראל, איטליה, יון, הארצות הסלאויות הדרומיות, תורקיה, סוריה, לבנון ועוד. ומי אנו שנוכל לדון את המעוט, שמסיבות שהיום שוב אי אפשר להתחקות אחריהן, לא עמד במבחן הזה?

עוד יש להוסיף, כי אילו היה מן האמת בטענה כי השכלתם של יהודי ספרד גרמה להם לאמונה רופפת ולחוסר יכולת לעמוד בגרוש, אין ספק בדבר, שחכמי ישראל שחיו במקומות אליהם גלו מגורשי ספרד, היו אוסרים ללמוד "חכמות חיצוניות", אולם דבר זה לא נעשה בשום מקום. ידוע לכל, שבאיטליה, גם לאחר גרוש ספרד ועד העת החדשה, היו גדולי הרבנים גם גדולי המשוררים ואף רבו ביניהם רופאים ואנשי מדע. גדולים אלו היו נותני הטון בספרות, בפילוסופיה ואף במדעים. שילוב זה של תורה וחכמה במקום אחד איפשר צמיחתן של דמויות כמו רבי יעקב ורבי עמנואל פראנשיס, שד"ל ורמח"ל. יש גם להוסיף ולשאול אם תופסת טענה זו של חולשת האמונה, גם לגבי חז"ל וחכמי הסנהדרין בכלל, או לגבי חכמים כרבי יוחנן, שלא הניחו כל חכמה שלא למדו אותה. מתוך עדויות ספרותיות, כגון הרומנים המאוחרים "גן פינצי קונטיני"¹⁰⁰ ו"יום הכפורים"¹⁰¹ מתברר, כי על אף היחס הקל למצוות מסוימות ביהדות איטליה במאה העשרים (בדומה למצב בגרמניה), נשארו הקהילות חזקות עד ימי השואה. הצעירים נשארו קשורים לקהילותיהם והפער ביניהם לבין הוריהם מעולם לא הגיע למימדים כמו ברוסיה ובפולניה. על אף הבדלים בשיטות הלימוד, ועל אף שהיהדות הספרדית לא פיתחה את הלמדנות של הפלפול, אין אפשרות להצביע על פחיתות או על עדיפות מבחינת הנאמנות לתורה ולמצוות בין האשכנזים לספרדים. דוקא יהדות ארץ-ישראל משמשת הוכחה לכך, שהחילוניות המושבעת, זו שקבעה לעצמה אידיאולוגיה, מצויה דוקא בקרב האשכנזים.

התנגדות חכמי הדורות להסתגרות (ערכן של החכמות)

אילו היתה אמת בטענה שהאנוסים בספרד לא קידשו את ה' כתוצאה ממעורבותם בלימודי החול, קשה היה להבין את אשר נמסר לנו מפי הגר"א על החכמות החיצוניות, שלדעתו בלעדיהן אין הבנה ראויה של דברי התורה. אמנם הגר"א התנגד לפילוסופיה, אך כנראה - על פי הדוגמא המובאת במבוא לספר "פאת השלחן"¹⁰² - כוונתו בעיקר למטאפיסיקה. ענין "שבעים הכוחות שבאדם" המוזכר שם נתפס על ידי הגאון כ"דבר טוב" שהוא מצא בפילוסופיה. מתוך דוגמא זו אפשר להבין מה הם הדברים האחרים בפילוסופיה שהגאון התנגד להם. מכל מקום, הגר"א אינו ראשון בהתנגדות זאת, ובעצם אף הרמב"ם דחה הרבה מדברי הפילוסופים, אלא שהוא השתדל למצא דרך להתאימם לתורת ישראל. אף התנגדותו של ריה"ל ידועה, אף כי אין אצלו התנגדות מלאה. ספרו נחשב ספר אנטי-פילוסופי שבו הוא דוחה ראיותיהם של פילוסופים ומציע במקומן תפיסות אחרות. ידוע גם שירו של ריה"ל שם מובאת הבקשה:

4. עיין, צבי גרץ, דרי ימי ישראל, כרך רביעי, הוצאת יזרעאל, תל-אביב, עמ' 59-67.
5. ג'ורג'יו באסאני, גן פינצי קונטיני, עם עובד, תל-אביב, 1973.
6. יוסף מודפורגו, "יום הכפורים" (רומן) באיטלקית (אין הוצאה עברית).
7. ר' ישראל משקלאב (מתלמידי הגאון), "פאת השלחן", הקדמת המחבר, עמ' ה.

וסור ממוקשים צנים ופחים,
ואל תשיאך חכמת יונית
אשר אין לה פרי כי אם פרחים,
ופריה - כי אדמה לא רקועה
וכי לא אהלי שחק מתוחים,
ואין ראשית לכל-מעשה בראשית
ואין אחרית לחדוש הירחים.
שמע, דברי נבונה נבוכים,
בנויים על יסוד תהו וטיחים,
ותשוב לך בלב ריקם ונעור
ופה מלא ברב שיגים ושיחים -
ולמה זה אבקש לי ארחות
עקלקלות, ואעזב אם ארחים?¹⁰³

ריה"ל תופס כאן "חכמת יונית" כמטאפיסיקה חסרת תועלת שאין לה לא פרי (יסוד מועיל), ולא פרחים (יסוד אסתטי חסר-תועלת ממשית). הפרי חסר-התועלת זוכה לתאור מפורט המזה את ההכחשה בפעולת השם בבריאה ואת ההכחשה של חידוש העולם עם הפרי. נמצא שאף כאן מופנה עיקר ההתנגדות כלפי המטאפיסיקה בעיקר ולא כלפי כל ענפי הפילוסופיה. נראה, שאפילו התנגדותו של ריה"ל אינה מוחלטת ובכמה וכמה ענינים, ובמידה מסויימת אפילו במטאפיסיקה, הוא מקבל את תפיסת הפילוסופים. בגלל פזור החומר בספר הכוזרי נסתפק כאן בעדותו הנאמנה של יוליוס גוטמן:

מגוף תורתו של הלוי היא הביקורת, שהוא עצמו מותח על ההכרה הפילוסופית. הוא פורש מן השכלתנות של כל חכמי ישראל שקדמוהו וחולק על הדעה, שבתחום המיטאפיזי - הוא עצם עניינה של האמת הדתית - מצויה ודאות שכלית. אם הפילוסופיה באה וטוענת שהיא מדע-הסיבות-הראשונות של המציאות, ואם הבריות מודים בטענה זו, הרי לא בא כל זה אלא משום שאין מבדילים שום הבדל בין ההכרה האמיתית של המתמטיקה ותורת-ההיגיון לבין ההכרה המדומה של המיטאפיסיקה. ראה לדבר, שיש להבדיל בין שני אלה הבדל של עיקר, משמשת כבר העובדה שהמתמטיקה אין בה מחלוקת של אסכולות, ואילו השקפות האסכולות שבפילוסופיה שרירות ועומדות במחלוקת קשה זו כנגד זו, ואין מסכימים זה לזה אלא בעלי אסכולה אחת בלבד¹⁰⁴.

כאן מביא גוטמן מספר דוגמאות בהן מבקר ריה"ל, בעקבות החכם המוסלמי גזאלי, את מסקנותיה של הפילוסופיה האריסטוטלית.

לאחר דברים אלו מוסיף גוטמן:

8. ריה"ל, שירים נבחרים בעריכת ח' שירמן, שוקן, תל-אביב, עמ' 90-91.
9. יצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, מוסד ביאליק, תשי"ג, עמ' 115. ודומה שריה"ל תופס "חכמה יונית" באופן השונה מתפיסת רש"י בגמרא, מסכת סוטה, דף מ"ט, עמ' ב'.

הדוגמאות שהבאנו מוכיחות למדי, שערעוריו שהוא מערער על הפילוסופיה אינם פוגעים ביסודותיה, אלא במסקנותיה. הוא אינו מוכיח מתוך נימוקים עקרוניים את נמנעותה של המיטאפיסיקה לפי עצמה, אלא מגלה רק את בטילותן של כל היגיעות המיטאפיסיות, שיגעו עד עכשיו, ומסיק מכאן על אופיה הבלתי מדעי של המיטאפיסיקה. עוד פחות מבקורתו של גזאלי נושאת בקורתו שלו אופי עקרוני, כפי שייחסו לה רבים. ובעצם אין אף דחייתו את המיטאפיסיקה, דחייה גמורה. הוא מודה, שהעמדת העולם על שורש אלוהי באה מדרישת השכל, ושהפילוסופיה עולה על כל הצורות האחרות של ביאור-העולם בהוכחה שהיא מוכיחה את אחדותה של סיבת-העולם האלוהים. נמצא, שמציאות אלוהית ויחידותו הן אמיתיות שכליות גם בשבילו אף על פי שאין להוכיח אותן הוכחה מכרעת כל צרכה. רק ההגדרה המדויקת יותר של היחס שבין אלוהים והעולם היא מעבר לגבולות ההכרה הפילוסופית. ואולם פילוסופים הרחוקים מעיקרם מנקודת ההשקפה האנטי-שכלתית של יהודה הלוי מרחק רב, מודים אף הם, שהשאלה אם העולם נברא או הנהו פעולה נצחית של אלוהים, אינה ניתנת להתיישב בדרך פילוסופית. מתוך הרצאתו של עצמו ניכר, כי האמירה שאין ליישב שאלה זו, אינה חידוש בשבילו, ואחריו החזיק בדעה זו עצמה גם שכלתן מובהק כהרמב"ם. גם בתחום המוסר הריהו מוצא אמת שכלית. הוא מודה בתורת מוסר שכלית, שאינה תלויה בשום התגלות, אלא שטיבה הוא טיב תועלתני גמור¹⁰⁵.

מסתבר, אם כן, שאפילו ריה"ל, שנחשב כמתנגד מובהק לפילוסופיה, בעצם לא לעקרונות הפילוסופיה הוא מתנגד, ובודאי לא לידיעתה, אלא לאי-אלו מסקנות. כן נראה גם ברור, מתוך התנגדות זאת, כי לחכמות אחרות אין ריה"ל מתנגד כלל, ועיסוקו בשירה וברפואה יוכיח.

מה לנו חשוב מדברי חז"ל בגמרא, בפרק "שתי הלחם" שבמסכת מנחות (צ"ט ע"ב), בו רוב החכמים המתדיינים, פרט לרבי ישמעאל, מבינים את הפסוק "לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו יומם ולילה" (יהושע א', 8) באופן ש"אפילו לא שנה אדם, אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים מצוות 'לא ימוש'". ולדעת רבי שמעון בר יוחאי "אפילו לא קרא אדם אלא 'קריאת שמע' שחרית וערבית קיים 'לא ימוש'", אמנם רבי ישמעאל אוסר ללמד חכמה יוונית משום "לא ימוש", אפילו למי שיודע את כל התורה כולה, אבל חבריו, למרות שאף הם רואים ב"לא ימוש" מצווה, חולקים עליו ומסתבר, שלדעתם אין בזה איסור¹⁰⁶, מה גם, שלפי רוב המפרשים "חכמה יוונית", אינה אלא מין שפת סתרים מיוחדת, שהיא אסורה משום מעשה שהיה ולא מעיקר הדין¹⁰⁷. נראה, ששאר החכמות, שאינן נכללות במושג "חכמת יוונית", אינן בכלל האיסור. בעלי התוספות, במסכת מנחות, מוסיפים על דעת רש"י ואומרים: "עוד יש לפרש. לא יהי עליך חובה - שלא תעסוק אלא בהן. ואי אתה רשאי לפטור עצמך מהן - שלא תעסוק בהן כלל, אלא יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ"¹⁰⁸.

10. שם, עמ' 116.

11. מנחות צ"ט ע"ב. ובתוספות ד"ה: "לא יהי עליך כחובה".

12. ועיין, מנחות ס"ד ע"ב ובתוספות שם, ד"ה "ארור". וכן בסוטה, מ"ט ע"ב, וברש"י שם.

13. מנחות, צ"ט ע"ב. בתוספות ד"ה: "לא יהי עליך כחובה". ובברכות ל"ה נראה, שאף במקום מלאכה אין לראות את הבטוי "לא ימוש" כמוחלט, שהרי כתוב גם "ואספת דגנך". ואילו שיטת רבי שמעון בר יוחאי אינה אפשרית כאשר מדובר ברבים, ויש ללכת בדרכו של רבי ישמעאל המבקש להנהיג בהם מנהג דרך ארץ. והגמרא מביאה את דברי הסיכום של אב"י, שאמר כי הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידם והרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם.

ואם לא די בכל זה נזכיר עוד, שלדעת רבי שמואל בן נחמני בשם רבי יונתן
"פסוק זה אינו לא חובה, ולא מצווה, אלא ברכה. ראה הקב"ה את יהושע, שדברי תורה
חביבין עליו ביותר, שנאמר 'ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהלי'. אמר לו
הקב"ה: יהושע, כל כך חביבין עליך דברי תורה? לא ימיש ספר התורה הזה מפידך"¹⁰⁹.
גם מי שאינו מוכן לסמוך על אמרה זו מן הראוי הוא שיזכור את קיומה.

רבנו בחיי רואה את הפילוסופיה בחינת "ידיעת האדם" ועל כן הוא רואה אותה כלימוד של חובה.
הואיל ואף הספרות וההיסטוריה עיקר עיסוקן בידיעת האדם, יש לראותן כחובה, לפי שיטת רבנו
בחיי, שהרי הן דומות, לעניננו, לפילוסופיה. נעיין בדברי רבנו בחיי בענין זה:

ואחר כך נעיין בתועלותיו, ובכל מידה ממידותיו, וכחות נפשו, ואור שכלו, והדברים העצמיים
והמקריים אשר בו, ותאוותיו, ותכלית ענינו. ובעמדנו על מה שזכרנו מן האדם, יתבאר לנו מסוד
העולם הזה הרבה, מפני שהוא דומה אליו. וכבר אמרו קצת החכמים, שהפילוסופיה היא ידיעת האדם
את עצמו, רצה לומר - ידיעת מה שזכרנו מענין האדם, כדי שיכיר הבורא יתעלה מסימן החכמה בו,
כמה שכתוב (איוב י"ט, כ"ו): "ומבשרי אחזה אלוה". וכיון שהוא כן, ראוי לנו להזכיר מכל מה שזכרנו
מעניני האדם מעט מזער מכל ענין, להעיר המתעלם על מה שהוא חייב לזכרו תמיד, ויביאהו לחקור על
מה שלא זכרתי¹¹⁰.

נראה שהביטוי פילוסופיה כאן כולל את כל התחומים העוסקים בעולמו הרוחני והנפשי של האדם, ועל
כן הוא כולל היסטוריה, פילוסופיה, ספרות, פסיכולוגיה, סוציולוגיה, אנטרופולוגיה וכו'. משתמע מן

הגמרא מוסיפה אף את דברי רבא, שביקש מחכמים שלא לבוא לפניו בזמן עשיית מלאכות
השדה כדי שיכינו כראוי מזונותיהם לכל השנה.
החת"ם סופר אומר על הפסוקים "מי האיש אשר בנה בית" וגו' (דברים י"ט, 5-7) את הדברים
הבאים: "מי האיש וכו': בית, כרם ואשה. והרמב"ם הקדים כרם לבית מפני שבתוכחה נאמר
אשר תארו, בית תבנה, כרם וכו', שבקללה הכל מהופך ש"מ שהי' ראוי להקדים כרם
לפרנסתו קודם לבית, וקשי קראי דהכא, עיין רש"י. והנה אנו סומכים על ר' נהוראי, סוף מס'
קידושין, שאמר 'מניח אני כל אומנויות שבעולם ואיני מלמד בני אלא תורה', והיינו כדברי
רשב"י ר"פ 'כיצד מברכין', ור' ישמעאל הקשה: הא כתיב 'ואספת דגנך'. ונ"ל, בזמן שישראל
שרויים על אדמתם מצוה לאסוף דגנך לא לצורך פרנסתו - דצדקו דברי רשב"י ודברי ר'
נהוראי - אלא משום מצוות ישוב א"י. ומשו"ה היה בועז זורה גורן השעורים, ואלישע שניים
עשר צמדים לפניו. ולא לבד עבודת קרקע, אלא ללמוד כל האומנויות משום יישוב וכבוד א"י,
שלא יאמר: לא נמצא בכל א"י סנדלר ובנאי וכד' ויביאום מארצות רחוקים, ע"כ הי' לימוד
כל אומנות מצוה. ורשב"י ור' נהוראי מיידי כשאנו מפורדים בין האומות ויש בהם אומנים
מרובים ולא צריך לנו. והעוסק בהם הוא להמציא לו פרנסתו, ע"כ 'מניח אני כל אומנויות
ואיני מלמד בני אלא תורה'. וע"כ, כשעושים רצונו של מקום, שנטיעה אינו לפרנסה אלא
למצווה, ע"כ בית קודם לכרם, אבל בתוכחה, שאינם עושים כרשב"י והכרם הוא לפרנסה הי'
להקדים כרם לבית, אלא שבשגגתו ינהג והכל מהופך". עד כאן לשון החת"ם סופר בפרשו
לתורה, ח"ב, פרשת שופטים.

ואף שקשה לדבריו, שהגמרא אינה מבדילה בין ארץ-ישראל לחוצה לארץ לענין זה, ואף אין זה
מתוך את הגמרא המסכמת שהרבים שעשו כרשב"י לא עלתה בידם. מכל מקום ברור,
שלדעתו ישוב ארץ ישראל היא מצווה, ואין היא מתקיימת בישיבה בה ובלימוד בלבד, אלא
על ידי "הנהג בהם מנהג דרך ארץ", שהרי בארץ ישראל יעסוק בכל אותם דברים שבני אדם
נזקקים להם בחיי יום יום. מה חמור הדבר, שיש ענף בצבור הדתי המכריז על עצמו שהוא
ציוני, ועם זה מתכחש לעולם המעשה ולידיעת האומנויות והחכמות, שבלעדיהן אין ישוב
ארץ ישראל ולא כל שכן שאין ציונות.

14. שם, מנחות צ"ט ע"ב.

15. רבנו בחיי, חובות הלבבות, שער הבחינה, פרק ה'.

הדברים כי עלינו להכיר את האדם לא רק מצד תכונותיו הביולוגיות, אלא אף מצד תכונותיו האחרות, הנפשיות והרוחניות.

נראה שהגר"א הלך בעקבות ריה"ל, הרמב"ם ושאר חכמי ימי הביניים בדחותו את המטאפיזיקה, ובעקבות הנ"ל, וכן בעקבות רבנו בחיי והמהר"ל, בקבלת שאר החכמות כצורך חיוני לכל עם ישראל, ובמיוחד לתלמידי חכמים, שבלעדי החכמות אינם יכולים להבין כראוי את דברי התורה. כך מספרים על הגאון תלמידיו:

והנה בהיותי בק"ק ווילנא המעטירה אצל הרב המאור הגאון הגדול מ"ו מאור הגולה החסיד המפורסם כמוה"ר אלי' הר"ו, בחודש טבת תקל"ח שמעתי מפי קדוש כי כפי מה שיחסר לאדם ידיעות משארי החכמות, לעומת זה יחסר לו מאה מידות בחכמת התורה. כי התורה והחכמה נצמדים יחד. ואמר: משל לאדם הנעצר יתבלבל שכלו עד כל אוכל תתאב. ועיין ספר חובות הלבבות, שער חשבון הנפש, דף צ"ג והמשכיל יבין. וצויה לי להעתיק מה שאפשר ללשוניו הקדוש מחכמות, כדי להוציא בולעם מפיהם, וישוטטו רבים ותרבה הדעת בין עמינו ישראל. ותוסר גאון עוזם וגאות עריצים, המון עמים ולשון לאומים אשר כשאון מים רבים ישאון לעומתינו: איפה חכמתכם? ונמצא שם שמים מתחלל¹¹¹.

ותלמיד אחר מספר:

מי ימלל ומי ישער את גודל דאגתו של רבנו בעד הרמת קרן התורה ולימודה בתוך המון כל בית ישראל? איזה סופר ואיה שוקל לתאר את גודל דאגתו בעד קידוש ה' לעיני העמים? פעמים רבות היה אומר מתוך אנוחות כבדות: למה יאמר בגוים, איה חכמתן של ישראל? (תתיא). ומפה לאוזן אמר לנו הרבה פעמים: מה עושים תופשי התורה שלנו בעד קידוש ה' כמו שעשו הקדמונים מגדולי ישראל, שרבים מהם קידשו שם שמים ע"י ידיעתם המרובה בחקירת מצפוני הטבע מנפלאות הבורא, ית"ש, אשר גם רבים מחסידי האומות העלו על נס את חכמת ישראל חכמי התורה (תתיב) אנשי הסנהדרין, תנאים ואמוראים וכו', ובדורות המאוחרים רבנו הרמב"ם ובעל התוספות-יום-טוב ועוד, אשר הרבו לקדש שם שמים בעיני הגויים ע"י חכמתם במחקרי ארץ (תתיג)¹¹².

ובפי תלמיד שלישי מצאנו:

וכאשר סיים פירושו נשא עיניו למרום בדבקות עצומה בברכה והודאה לשמו הגדול, ית"ש, שזיכהו להשגת אור כל התורה בפנימיותה וחוצותיה. ככה אמר: כל החכמות נצרכים לתורתנו הקדושה וכלולים בה. וידעם כולם לתכליתם והזכירם: חכמת אלגעברע ומשולשים והנדסה, וחכמת מוסיקא, ושיבחה הרבה.

16. ספר אוקלידס, הועתק ללשונו הקדוש על ידי הדיין המצויין, הרבני המופלא ומופלא, החכם השלם הכולל, כמוהר"ר ברוך בהרב הגאון מוהר"ר יעקב מק"ק שקלאב. נדפס פה ק"ק האג הבריה, סמוך לק"ק אמסטרדם, שנת "הולך את חכמים יחכם".

17. ר' הלל משקלוב (מתלמידי הרג"א), "קול התור", חלק ב', שער באר שבע, פרק ה', סעיף ה'.

הוא היה אומר אז כי רוב טעמי תורה וסודות שירי הלויים וסודות תיקוני הזוהר אי אפשר לידע בלעדה. ועל ידה יכולים בני אדם למות בכלות נפשם מנעימותיה ויכולים להחיות המתים בסודותיה הגנוזים בתורה¹¹³.

אף הרמב"ם, על אף שהתנגד למטאפיסיקה של העמים התנגדות שבעקרון, לא מנע עצמו מלהשתמש באותם חלקים מחלקיה שלא נגדו את אמונת ישראל, ודחה את כל מה שלא התיישב עם תפיסת התורה או שהטיל בס שינויים עד שהפכו תואמים את דברי התורה. באשר לפילוסופיה בכלל, לא זו בלבד שלא התנגד לה, או שקיבלה בדיעבד כלימוד רשות, אלא שראה אותה כלימוד חובה וכתנאי להבנת אמיתות הבורא. את דברי הרמב"ם על נושא זה של לימוד החכמות לא נביא במקורם מפני שהם ידועים לכל ומפני שתלמיד חכם מובהק בדורנו, הרב יוסף קאפח, דן במאמר מפורט ביחסו של הרמב"ם אל למודי החול. הרב קאפח מסיים דבריו בלשון זו:

...וכפי שכבר בואר ונתבאר, בורר ונתברר, שאין יכולת ואפשרות, לדעת הרמב"ם, להגיע לידיעה ודעת במושכלות הללו ללא מדעים מכשירים וללא מדעים מובילים. אפשר לחלוק על הרמב"ם, אפשר לומר התורה התמימה הדריכתו, אפשר גם לומר 'הפילוסופיה הארורה הטעתו', אך אי אפשר לאנס את דבריו, אי אפשר לעוות את אמריו ותו לא מיד¹¹⁴.

דברים אלה של הרב קאפח על הרמב"ם הולמים גם את דברי הגר"א. דחית המטאפיסיקה על ידו אין פרושה דחיה של כל הפילוסופיה ובודאי שהוא מחייב את לימוד שאר החכמות.

דברים מעין אלה של הגר"א נאמרו גם על-ידי המהר"ל מפראג:

אבל בפרק "הישן" (-סוכה, כ"ח ע"א) אמרו על ר' יוחנן בן זכאי, שלא הניח מקרא, משנה תלמוד, אגדות וכו' עד תקופות, גמטריאות, שיחת מלאכי-שרת, שיחת שדים ושיחת דקלים וכו'. ואם כן, כל אלו מותר ללמדם ומצוה ללמדם. ומה שאמר: "לא הייתי מביט בה אלא בשעה שהייתי נפנה לבית המיס", יש לפרש כי חכמה זאת חכמת חוזה בכוכבים, אשר חכמה זאת אינו לעמוד על מציאת עולם וסדר שלו. אבל חכמת מהלך הכוכבים והמזלו בודאי מחוייב ללמוד. וראיה לזה בפרק "כלל גדול": אמר ר' שמעון בן פזי, אמר ר' יהושע בן לוי משום בר קפרא: כל היודע לחשוב בתקופות ומזלות ואינו חושב עליו הכתוב אומר 'ואת פועל ה' לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו'. א"ר שמואל בר נחמני: מנין שמצוה לחשוב תקופות ומזלות? שנאמי 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני כל העמים' - איזה חכמה שהיא לעיני כל העמים? הוי אומר, זה החושב תקופות ומזלות", ע"כ. ורצו בזה כי תקופות ומזלות אשר הם בשמים פעל ה' ונקראו השמים מעשה ידיו, שנאמי "כי אראה שמיד מעשה אצבעותיך" וזה כי מן השמים יכול האדם

18. ר' ישראל משקלוב, ספר "פאת השלחן", מתוך הקדמת המחבר, עמ' ה'.
19. הרב יוסף קאפח, לימודי "חול" במשנת הרמב"ם, "תחומין", ב', הוצאת "צמת" - יד שפירא, אלון שבות - גוש עציון, קיץ תשמ"א, עמ' 251.

להכיר מהם מעלת הפועל אשר פעל אותם ועל גודל כחו ועל חכמתו כאשר מתבונן במהלך שלהם ובסדר שלהם. ולכך האדם מחויב עליו לדעת ולהכיר את בוראו¹¹⁵.

חיוב לימוד החכמות ושליטת ההסתגרות הוא נחלתם של חכמים נוספים רבים. בספר "שערי תלמוד תורה" מביא הרב פרופ' יהודה הלוי את האיסור המובא בירושלמי על הקריאה בספרי בן סירא ובספרי בן לענה, ומוסיף שם הירושלמי את המשפט הבא: "אבל ספרי הומירוס וכל הספרים שנכתבו מכאן ואילך כקורא באיגרת"¹¹⁶. ובסוף ספר "דרך חכמה" מיעץ הרמח"ל למי שרוצה להיות חכם בישראל "שילמד אחרי לימוד ש"ס, רמב"ם שולחן ערוך ומדרשים כולם גם מליצה ושיר"¹¹⁷.

הדעה שהחכמה (לא רק הספרות-המליצה אלא כל החכמות) נחוצה אף לתלמיד חכם לשם הבנה יסודית יותר של דברי תורה, מצויה כבר אצל רבנו בחיי האומר כי "כל החכמות נצרכות ללימוד התורה והן סולם לעלות לחכמת האלוקות"¹¹⁸. כך טען גם המהר"ל כי "שאר החכמות הן סולם לעלות בהן לחכמת התורה"¹¹⁹, ורבי יעקב פרובינציאלי אמר ש"כל חכמה משבע חכמות המדעיות היא משובחת בעיני חכמינו ואהבו אותה אהבה גמורה ומעולה. לא תמצאו בשום הגדה בעולם - לא בבבלי ולא בירושלמי ולא בשום מדרש - שגינו הם, ז"ל, שום חכמה"¹²⁰. בספר "שערי תלמוד תורה" מובאים דברים שאמרו כמה "אחרונים" בסוגיה זו. החתם סופר אמר באחת מדרשותיו: "כל החכמות הן פתחים ושערים לתורה". ה"נודע ביהודה" שיבח לימוד דקדוק לשון הקודש ובנו וממלא מקומו בפראג, ר' שמואל כתב בהקדמה לספר "דורש ציון", שיחד עם לימוד התורה יש ללמד את הילדים גם "לשון דייטש (גרמנית) על בוריה ושאר דברים אשר הוא צורך גדול. ובלתי ידיעות "לשון דייטש וכתבתו אי אפשר לעמוד במדינות אלו בזמן הזה. מי שאינו יודע לשון דייטש לכתוב ולקרוא לא יחשב ולא יצליח לשום מלאכה כלל. והחיוב מוטל על כל איש ללמד את בנו הלשון ונמוסי המדינה אשר הוא דר בה". ר' שמחה זיסל זיו, תלמידו המובהק של ר' ישראל סלנטר, אמר כי "אף מלאכת הכתב ולשון המדינה, חשבון וידיעות גלילי הארץ הנלמד תחת השגחתנו השרשנו בלבם בדעת קבועה לאחוז מצב קיום התורה לא מצד רצון בלבד"¹²¹.

יש, אם כן, רבים הרואים בלימוד החכמה תנאי לקיום החמרי אך יש אחרים, רבים אף הם, הרואים בלימוד זה תנאי להבנת התורה ולהשגת הבורא ומכל מקום הם קובעים אותו לא כרשות אלא כחובה המוטלת על כל איש מישראל.

ראינו, אם כן, כי עוד לפני דורות אחדים הבינו רבים מגדולי ישראל את חשיבותה של הפתיחות כלפי העולם - דהיינו את החשיבות שבידיעת כל אותם דברים שהגויים יודעים. להלן נראה שהם אף התלבטו בבעיה של התרחקות הנוער מן היהדות.

20. המהר"ל, נתיבות עולם, הוצאת "שילה", תל אביב, פרק י"ד, נתיב התורה, כ"ד ע"ב.
21. יהודה ברי"א הלוי, שערי תלמוד תורה, הוצאת פלדהיים, ירושלים תשמ"ב, עמ' רע"ז. המחבר מביא לענינו דעותיהם של אחדים מקדמונינו. הואיל ודברים אלה למדנו מן המחבר הנ"ל נביא אותם בשמו.
22. שם, שם, עמ' רפ"ד.
23. רבינו בחיי, אבות, סוף פרק ג'.
24. מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב התורה, פרק י"ד.
25. רבי יעקב פרובינציאלי, ספר דברי חכמים, שו"ת בדבר לימוד החכמות, מובא בספר "שערי תלמוד תורה" לר' יהודה ברי"א הלוי, בפרק על החכמות החיצוניות.
26. רבי יהודה בן ריי"א הלוי, שם, שם, עמ' רפ"ב-רפ"ה.

רבי יהושע הלר, מתלמידי ר' ישראל סלנטר וממפיצי תורתו, ראה שלוש סיבות עקריות להתרחקות הנוער מן האמונה ומן המצוות. ראשית, פגם הוא, לדעתו, שמרבים בלמוד בלי לעסוק כראוי בעניני האמונה והרגש. שנית, הצעירים רואים שהמשכילים, לעתים, הם פורקי עול ואילו שלומי אמוני ישראל מתרחקים מכל השכלה. הם מסיקים מכך, שהשכלה ושמירת המצוות אינן יכולות לדור בכפיפה אחת, ולכן, ברצונם למצוא דרכם בחיים ולרכוש לשם כך השכלה, הם מתרחקים מעולם התורה והמצוות. את הסיבה השלישית ראה רבי יהושע הלר בלעגה של החברה החדשה למי שבא לתוכה מן היהדות. הם לועגים ליהודי שנלוה אליהם, על דרכיו ומעלליו, על אמונתו ועל דעותיו. רבים וטובים קשה להם לעמוד בלעגה של החברה. רבי יהושע תולה אשמה גם בהורים על שהם נושאים מהר מדי מבניהם שיצאו לתרבות רעה¹²². מענין, שגדול זה לא הגיע למסקנה הפשוטה, שהדברים הללו ימנעו רק אם נוכל ללמד את בנינו את כל המקצועות הנחוצים ואת כל ענפי התרבות בתוך תחומי היהדות. אולי קשה היה הדבר בגלות, אך בימינו ודאי שאין דבר שיכול לעכב בעדנו מליצור יצירה משלנו בכל תחומי התרבות.

ר' שמשון רפאל הירש תולה תקוות בהכנה חינוכית שיכולה לאפשר לצעירים לעמוד לאחר מכן בכל רוח הבאה לעוקרם מתורת אבותיהם. הרב הירש כותב על ענין זה כי "אמנם יש לנער הורים ישרים ביותר, אך בקוצר ראייתם שכחו שבנם לא ישאר בביתם לאורך ימים, ולא ידעו לחנך את בנם לקראת חייו בעולם הגדול, לקראת הזמן שלא ישגו עליו בקפדנות. יש לחנך את הילד באופן כזה, שגם העולם הגדול לא יהיה לו דבר חדש לגמרי, ולא ירגיש בהכנסו לתוכו בגירוים חדשים שלא חונך להתגבר עליהם¹²³. ברור לכל קורא, שהרב הירש משמיע דברים ברורים וחד משמעיים בזכות הפתיחות.

הפתיחות לחכמות ולחברה הכללית באה לו לרב הירש מתוך הבנת הסכנות שבהסתגרות, והוא אף מביא דוגמא מעניינת להוכחת דבריו:

מי לא הכיר את מר פלוני אלמוני, תלמידי חכם מובהק ומדקדק בקלה כבחמורה: החסיד והקנאי אשר היה לדוגמא, וביתו היה מלא רק תורה ומצווה, המאיר ליודעי התורה בתוך מדבר של יהודים פשוטים? לכל מה שלא היה תוכן של יהדות טהורה לא נתן לגשת אל מפתן ביתו. אביו היה כבר בין החלוצים שלחמו בהתבוללות, וכן גם דאג לטהרת המצפון היהודי בתוך קהילתו. בורות ועם-הארצות היו תועבות בעיניו, והוא ראה במדע את האויב המסוכן ביותר לקיומו של עם ישראל, משום שמטרתו של מדע עשויה, לדעתו, להשכיח את ישראל את תורתו, ולהעבירו על חוקי רצונו של הקב"ה. על כן מסר האיש הזה את נפשו על חינוך בניו ללמדם תורה ולקיים המצוות באופן קפדני. הוא מנע אותם מכל מגע עם איזה מדע שהוא, ולימד אותם לבזות כל מדע וכל חכמה החורג ממה שכתוב בספרי הקודש כאילו אין בו שום חכמה. אומרים שהאיש הזה מת מתוך כשלונם בחינוך בניו, כי אף לא אחד מהם נשאר יהודי שומר תורה ומצוות. כולם אבדו בסערת הרוחות שעברה את העולם באותה תקופה¹²⁴.

יודעים אנו, לדאבונו, על הרבה משפחות של יראים ולמדנים שבניהם עזבו לאנחות ברחבי רוסיה, ליטא, פולניה, הונגריה וכדומה.

לאחר קטעי דוגמאות מוסיף הרב הירש ומסכם:

27. ר' יהושע הלר, "מעוז הדת", פרשה י'.
28. הרב ש"ד הירש, יסודות החינוך, חלק א', עמ' נ' ואילך.
29. הרב ש"ד הירש, יסודות החינוך, שם, שם.

שגיאת חינוך, הקרובה לפשע, היא להקנות לבנינו את הדעה כאילו כל מדע ואמנות אשר הנושא שלהם אינו דוקא נושא מן התורה, ראוי לבוז כאילו אין בו שום חכמה ותועלת. היסוד להשקפה זו בנוי על שקר וחוסר ידיעה, וכל החושב שעל ידי שיטה זו יגן על בניו וישמרם ממגע מזיק עם שאיפותיה המדעיות של האנושות, שאינן עולות בקנה אחד עם השקפות התורה, יסבול מן התוצאות של טעותו. נכון הוא הדבר, שלמדעי אומות העולם חסר מה שניתן רק לנו, אבל בנינו הרי הרבה פעמים יחיו בעולם המבוסס על יחסים אנושיים-כלליים המושתתים על תוצאותיהן של חקירות המלומדים מכל העמים, והם ימצאו את ברק חכמתם בספרות האומות או בהרצאות מדעיות, ולבסוף יגיעו הבנים לידי הכרה, שבצדק קבעו לנו חז"ל ברכה מיוחדת בשעה שרואים חכם גדול במדע הכללי, "שנתן מחכמתו לבשר ודם". דבר זה יביא את בנינו לידי הערכה של החכמות האנושיות, והם יגזימו בהערצתן באותה מידה שהגזימו בביזויין כפי שלמדו מפי הוריהם. יוצא אפוא, ששיטת החינוך שלהם היתה משובשת וראוי היה לנזוף במשתמשים בה. ושנית, אסור לבזות את מה שחז"ל כיבדו, בקובעם לו ברכה מיוחדת... דע לך, שבנך תפס אותך במקום התורפה שלך בנסותך לרמות אותו, או בחוסר ידיעותיך בדברים שכל אדם חייב לדעת אותם. על כן, לא יסתפק בך בזה שיזלזל בלבו בך ובשיטת חינוךך, כי אם גם בכל תוכן חינוךך והוראותיך, ובתורה ובדברי חז"ל ובכל החינוך לקיום מצוות, ועל ידי כך יפסיק להאמין בתורה ובמצוות¹²⁵.

מסקנת הדברים היא, שלימוד החכמות השונות והעיסוק בהן הנם תנאי להבנת אמיתה של תורה וליכולת להתמודד עם המציאות, כראוילאומה שעליה נאמר: "רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה"¹²⁶.

הספרות הדיאגנוזה להתפקרות

הספרות על כל סוגיה עוסקת תמיד באדם. אפילו בשעה שהיא מתארת בעלי חיים או נוף של צומח ואפילו של דומם מגלה היא את היחסים השוררים בין הנוף הנתון לאדם, והיא מפגישה אותנו עם מצבו האמיתי של האדם בתוך עולמו של הקב"ה. באופן זה יש ומתגלה לפנינו אמונו ובטחונו של האדם בעולם אוהב שנענה לו ומקבל אותו ברצון, ויש ומתגלה לנו סבלו, כעסו וצערו של האדם בתוך עולם עוין ומתנכר. באופן דומה מתגלה בתאור הספרותי מצבם של הפרט ושל הכלל ביחסיהם ההדדיים, וכן מתגלים היחסים בין פרטים שונים או בין חברות הבאות במגע זו עם זו. עיקרה של הספרות חושף באמצעות תאור עולמנו החיצוני (מה שאנו עושים ומה שאנו אומרים) את עולמנו הפנימי, ולפי הגדרת אריסטו בפרטי מתגלה הכללי, או לפי שלינג בסופי מתגלה האינסופי. לפיכך מוביל הגילוי הספרותי להכרת עולמנו המחשבתי, הרגשי והרוחני. כך מסייעת הספרות לאדם לחשוף את עולמו הפנימי הסמוי, המוסתר מזולתו. כל העולם במה; האדם משחק תמיד, מסתיר את פגמיו ומשתדל להציג את צדדיו הטובים והמקובלים על החברה. לכן אין אנו מכירים כראוי את שכנינו, ולכן יש שאיננו יודעים את האמת על ידיד הקרוב לנו עשרות שנים, ואפילו המתרחש בלב בנו אינו גלוי לפנינו. רק באמנות, ובמיוחד בספרות, מתגלים לנו דברים אלה. זאת היא יכולתו המיוחדת של האמן, שמבטו חודר לתוך מסתרי המציאות ולתוך מסתרי האדם, והוא מעלה אותם מנבכי מעמקים ופורש אותם כנגד השמש. זאת ועוד. עולם פנימי מוסתר זה לרוב אינו מתגלה אף לא לאדם עצמו. יש רגשות

30. הרב ש"ד הירש, שם, שם.

והרהורים בנבכי נשמתנו שאנו מסתירים אותם אפילו מעצמנו, בחינת ליבא לפומא לא גליא. בשעת קריאה בדברי ספרות מתגלה לפנינו עולמו הנסתר של זולתנו, ולעתים אף העולם הנסתר שלנו עצמנו. באופן זה מגלות לנו האמנות והספרות את הסמפטומים של מהותנו, ומשמשות דיאגנוזה למצבנו האקטואלי בעולם. בלי הכרת דיאגנוזה זו, לעולם איננו מסוגלים להגיע להבנת האדם בכלל, ולהבנת עצמנו בפרט.

באופן דומה רואה את הספרות ליונל טרילינג, מגדולי המבקרים של המאה העשרים. לדעתו, כל סוגי הספרות נוטים לפקוח עיניים עיוורות:

כל סוגי הספרות נוטים להתעניין בשאלת המציאות - וכוונתי בכך, בפשטות, לניגוד הישן-נושן שבין המציאות לבין מראם של הדברים, בין מה שהוא לבין מה שרק נראה. "האין אתה רואה?" חפצים אנו לצעוק לעברו של אדיפוס, בעת שהוא ניצב לפנינו ולפני הגורל, בראציונליזם היהיר שלו. ובסוף, אדיפוס המלך מפגין, בדרך בוטה במיוחד, כי עתה רואה הוא את אשר לא ראה קודם לכן. "האין אתם רואים?" רוצים אנו לחזור ולקרוא לעבר ליר וגלוסטר, שני האבות המרומים, שרימו את עצמם: שוב הרי זו סמיות-עיניים, המתנגדות לתביעות הברורות של המציאות, התפתות למה שנראה בלבד. כך גם לגבי אותלו - "המציאות היא ממש מתחת לחוטמך המטומטם, כיצד מעז אתה להיות פתי שכזה?" וכך אצל אורגון של מולייר - "אישי הטוב, אזרחי ההגון, הרי אם רק תביט בטארטיף תדע מה מתרחש כאן". וכך גם לגבי חווה של מילטון - "אשה, היזהרי! האין את רואה? הכל רואים - כי זהו נחש!"¹²⁷

אף הספרות העברית החדשה, ואפילו זו שאינה מן השורה הראשונה, סימפטומטית לבעיות התקופה, והיא חושפת את המציאות כמות שהיא באמת, ועשויה למנוע מן הקורא להתרשם מן הדברים הנראים כאילו הם אמת. כל מי שקורא קריאה נבונה בספרות של תקופת ההשכלה ושל תקופת התחיה יעמוד בקלות על הסיבות האמיתיות, הפנימיות והעמוקות, שהביאו את נערי ישראל לעזוב את מורשתם, ו"לחצוב להם בארות, בארת נשברים אשר לא יכילו, המים"¹²⁸. בעקבות מחקריהם של יחזקאל קאופמן, אברהם קריב וברוך קורצווייל ברור היום לכל, שבשכבה החיצונית של ספוריו שיקר מנדלי במה שנוגע לתאור העיירה בגולה. ואולם, מבעד לשקר זה מבצצת האמת. ואפשר לומר בלא חשש להגזמה, כי יותר משגילה לנו מנדלי את האמת על העיירה, הוא גילה לנו את האמת על מנדלי ועל שכמותו בני דורו. והרי לפנינו דיאגנוזה של דור ומחלותיו. דבר זה נכון, כמובן, גם ביחס לכתבי פרל, ארטור, סמולנסקין, לילינבלום, ברוידס, ברידיצ'בסקי, פיירברג ואחרים. הבוז ל"מורדי האור" ול"פראים", השנאה לחסידים ולמנהגייהם, כפי שהם מתגלים ברומן "התועה בדרכי החיים" לסמולנסקין, מבוססים על הפרזות, כמוהם כתאורי ברוידס, לילינבלום וברנר. אין פלא, שכבר אצל סמולנסקין ולילינבלום, ואפילו אצל ברידיצ'בסקי, שלא לדבר על פיירברג, אנו מוצאים גם צלילים אחרים המגלים אכזבה מן התקוות התמימות שנתלו בהשכלה, ונסיגה מן ההפרזות.

31. דברים ד', 6.

32. ליונל טרילינג; מנהגי החברה, המוסר והרוח, בתוך דרכים לעיון ברומן, בעריכת ראובן צור, הוצאת "דגה", תל-אביב (בלי תאריך), עמ' 187-188.

33. ירמיהו, ב', 13.

ועם כל זה, מי שידע בטיבה של הספרות וביחסיה עם המציאות, מי שאינו עוצם עיניו מראות, יצטרך להודות, כי ה"שקר" לא רק מגלה איזו אמת על ה"משקר", אלא שלפעמים אף הוא עצמו בנוי על גרעין כלשהו של האמת. עיוותה של אמת זו וההגזמות ביחס אליה הן הנותנות אחר כך שקר המצוי יותר בתחום הדמיון מאשר בתחום המציאות הממשית. לגלות מתחת לשכבות-שקר אלו את גרעין האמת - זה תפקידו של הקורא הנבון, של המורה ושל הפרשן. גרעין זה של אמת מתגלה אצל רבים מבני התקופה הנדונה, כולל רבים מבני הישיבות. בין אם הפכו רגשותיהם ורגשות בני דורם לדברי ספרות פיקטיביים, ובין אם עצרו את חווייתיהם בחובם בלי לגלות את עולמם הפנימי לזולתם. הישנות אותו "חלום" עצמו אצל בני נוער אלה, והחזרות הרבות על אותם סימפטומים, מרמזות על מניע משותף שדחף את צעירי אותה תקופה להתרחק מן הקהילה. החזיון הזה מגלה לנו אפוא דור אובד-דרך הנתון במשבר רוחני חמור, שבו הוא מאבד בידיו את תרבותו ואת זהותו הלאומית, החברתית, המוסרית והדתית כאחד. יחד עם זאת מצביעה הפרובלמטיקה המשותפת לרבים כל כך על הסיבות הפנימיות העמוקות, שדחפו את הצעירים להתרחק ממקורם ולהתפרק על תרבויות זרות מתוך התבטלות גמורה.

מה ששמענו מפי רבי יהושע הלר ומפי רבי שמשון רפאל הירש עולה גם מעדותה של הספרות: הערצה מופרזת של הנוער כלפי החכמה, שזכתה לזלזול קיצוני בקהילה היהודית, והוסתרה מעיני בני הנעורים. הנערים, שגילו את עוצמתה של החכמה ואת חשיבותה בחיי יום יום, חפשו תחילה בכל ספרי החכמה היהודיים, וששו על כל מציאה כמוצאי שלל רב. ואולם, פתרונות חדשים ואקטואליים לבעיות הספציפיות של הזמנים המשתנים לא מצאו, מפני שבתקופתם שוב לא עסקו גדולי ישראל בחכמות החיצוניות והניחון לגויים. כתוצאה מכך העריצו הנערים את חכמת הגויים וזלזלו בעולם היהודי הסגור בפני חכמה זו.

ההערצה כלפי היודעים את שפת המדינה, ובודאי אם שולטים הם גם בשפות אחרות, וכלפי אלו שקנו לעצמם מקצועות המפרנסים את בעליהם בכבוד, משותפת היא לכל מה שנכתב בתקופה זו. יש בדברים הללו פרגמטיות רבה מצד היהודי העני-המרוד וחסר הפרנסה, המבקש להיטיב את מצבו בעזרת החכמות, שכל החיים החמריים ההכרחיים נשענים עליהן. דבר זה בולט כבר אצל "התועה בדרכי החיים", ששם אומר גדעון - הנער המלומד המצטיין בקודש ובחול - לבן חסותו הצעיר: "אל תהי כפראים האלה והקשב בקול המורה לשפת-הארץ אשר יבוא הנה יום יום ותצליח בדרכך. כי לא רק על הגמרא יחיה האדם עת נוטל עליו למצא חיית ידו..."¹²⁹.

עם כל הפרגמטיות הזאת, הרי העובדה שהגיבור בספורי התקופה נושא עיניו אל דמות אידיאלית, שמחד גיסא היא מלאת דעת אך מאידך גיסא היא גם מלאה בתורה - אדם שכל ספקותיו נפתרו - מלמדת אותנו, שלפנינו משהו יותר מן השאיפה הפשוטה להצליח בחיים החומריים. השאיפה הכמוסה להצליח אף בתורה מצויה כבר אצל סמולנסקין¹³⁰ - הגיבור של "קבורת חמור" הנו גדול בתורה. דומה הדבר גם אצל לילינבלום ב"חטאת נעורים":

בימים ההם בא לעיר-מגורי רב חדש, שהיו אומרים עליו, שהוא גומר את הש"ס בכל חודש. אחרי החשבון עלה בידי, שהרב הזה לומד, בערך, שמונים עד תשעים דפים ליום, ואמרתי בלבי: הן אמת שאי-אפשר לי ללמוד סך כזה מדי יום ביומו, אבל מפני מה לא אוכל אני ללמוד עשרים או שלושים דפים ליום, באופן שאני אשלים את כל הש"ס

34. פרץ סמולנסקין, התועה בדרכי החיים, הוצאת אחיספור, ורשה 1929, חלק שני, עמ' 40-48.

35. פרץ סמולנסקין, שם, שם.

במשך איזו חדשים? ניסיתי את כוחי ולמדתי ביום הראשון, יום המסה, כעשרים דפים, וכך הייתי עושה על פי רוב בשעה שלא הייתי מוכרח ללמוד בבית-המדרש, ששם לא הייתי יכול להתמכר כל כך ללימודי ולשעבד לו כל מחשבותי. גמרתי בלבי לגמור את הש"ס ולהתחיל לימודי אחר-כך מחדש ולחזור עליו, כדי שאהיה בקי בש"ס כאחד מגדולי-ישראל¹³¹.

מצד אחד, שאיפה לעלות במעלות התורה ומצד אחר, רצון כמוס לדעת את כל הדברים שתלמידי הישיבות אינם לומדים אותם והם: מקרא, דקדוק עברי, חשבון, פילוסופיה, שפות ודומיהם.

הקריאה ביצירות ספרותיות מתוך הספרות החילונית החדשה ומשל ספרות העמים התחילה, בכל המקרים, רק לאחר שכבר קיימת היתה כמיהה גדולה לידיעות בלמודים הכלליים ובשפות זרות. כך מתואר הדבר אצל סלומנסקין וכך אצל לילינבלום, ברדיצ'בסקי, ופיירברג ואף אצל ברנר, בעיקר בסיפור "בחורף". להלן נרחיב מעט בענין זה.

לא הספרות גרמה להתפקרות

דומה שכמיהה זו לידיעת העולם הסובב אותנו, לידיעת האדם זולתנו - שהוא שונה מאתנו אך בעת ובעונה אחת אף דומה לנו - קיימת באדם מאז היותו עלי אדמות, ותתקיים כל עוד יתהלך מתחת השמים. הלא דבר הוא, שלא נתפתתה חוה אמנו, ואף לא פתתה את אדם הראשון, לאכול מעץ החיים אלא דוקא מעץ הדעת המועיל להבין בין טוב לרע. יש באדם כמיהה לדעת את האמת. הן אצל לילינבלום והן אצל פיירברג, אך גם אצל אחרים נטושה מלחמה בין התפיסה הרציונלית של היהדות - בלי אמונות בקמעות ובכשפים ובשאר דברים שאינם מתישבים עם השכל, תפיסה האוחזת בשיטת הרמב"ם, רבי אברהם בנו, רבי אברהם בן עזרא, רבנו בחי, הבדרש"י ושאר הפילוסופים השכלתנים - ובין התפיסה האנטי-רציונלית, כגון זו של הרמב"ן הרשב"א ושל אחרים, ובעקבותיהם כל האמונות הפשוטות ואף אלו המיסטיות המקובלות אצל המוני האומה.

הכמיהה לדעת עם מי משתי גישות מנוגדות אלו האמת אינה מרפה לא מן המספר ב"חטאת נעורים"¹³², לא מנחמן ב"לאן" של פיירברג¹³³ ולא מדמויות אחרות מספרות התקופה. כאשר התשובות של הפילוסופיה הרציונליסטית שוב אינן מספקות את המתלבט בפרובלמטיקה החדשה, עובר החיפוש אל חכמת העמים. אמנם, אף בתקוות חדשות אלו יש מן התמימות, ואולם דבר זה אינו ידוע למי שמבקש להאחז בהן כבחבל המושט לטובע. תקופה כזאת מתוארת באוטוביוגרפיה של לילינבלום:

באותו חורף קניתי לי ספר "צמח-דוד" וספר "מלאכת מחשבת" לרי' משה חפץ. הספר הראשון, אף-על-פי שמשך את עיוני עליו, מכל מקום לא היה בעיני כדבר חדש, מפני שכבר קניתי לי ידיעה הגונה ובקיאות בסדר זמנם של התנאים והאמוראים, וקראתי הרבה בספר "סדר-הדורות". אבל הספר האחרון היה לי לעונג רב, מפני שמצאתי בו

36. מ"ל לילינבלום, חטאת נעורים (ימי החושך וראשית המעבר), מוסד ביאליק, ירושלים 1970, עמ' 111 ואילך.

37. מ"ל לילינבלום, כתבים אוטוביוגרפיים, "חטאת נעורים", מוסד ביאליק, ספרית דורות, ירושלים 1970, עמ' 112-116.

38. מ"ז פיירברג, כתבי הספור "לאן", הוצאת כנסת, תל-אביב תשי"ב, עמ' 96-98.

הרבה מיני חקירות ששמחתי עליהן. ראיתי שהרבה משלומי-אמוני ישראל מכחישים במציאות-השדים ובפעולת-הכשפים, שלא כפי דברי התלמוד, ואף-על-פי כן אינם נחשבים לאפיקורסים - ויהיה לי הדבר לפלא ואשמרהו בלבי.

בחורף תרכ"א למדתי בבית המדרש הגדול, ושם התוודעתי אל עלם מבני העשירים, שהיה אוהב לקנות ספרים. פעם אחת שאלני אותו העלם אם יש לי ספרים. קראתי לפניו בשם כל הספרים שהיו לי ובתוכם גם ספר "מלאכת מחשבת" שהיללתיו הרבה.

- "היש בו השכלה?" שאלני העלם.

- "מה היא השכלה?" שאלתי בתמימות.

- "יש שם חקירה ופילוסופיה, אבל השכלה איני יודע מה היא!" העלם ענה לי, שהשכלה פירושה: "השכלה", וכי הוא יש לו ספרי השכלה. ביקשתי ממנו להשאילני אחד מאלה הספרים ושאלני את המכתב עתי "המגיד" משלוש שנים הראשונות, מכורכות ביחד וחסרות גליונות רבה. קראתי בהן איזו עניינים וחדשות שונות, ויתר הדברים לא בינותי, ואשר בינותי - אל לקחו את לבי, ואשיב לו את ספר ההשכלה שלו.¹³⁴

ברור מקטע זה, שהשינוי אצל הנער הנדון לא נבע מן הספרות החיצונית ואף לא מן ההשכלה הכללית, שהרי את שני אלה הוא לא הכיר כלל ולא היה לו כלפיהם כל יחס. ספרות ההשכלה לא לקחה את לבו. כאשר הוא אומר: "ואשיב לו את ספר ההשכלה שלו", יש בדבריו נימה של זלזול. ובכל זאת מורגש בקטע זה אי-נחת מן המציאות היהודית: חסרון של דעת מסויימת וחפוש אחר משהו לא מוגדר, שחסרונו מעיק ביותר. ביחוד מורגש חסרון זה אצל הנער השני המוזכר בקטע.

י"ח ברנר מתאר בסיפור "בחורף" שתי תקופות בעולמו של ירמיהו פוירמן. בראשונה הוא בן ישיבה תמים כמעט, אף כי מיוחד הוא במינו וקיצוני ובקורתי אף בתמימותו ובשאיפתו לשלמות אנושית ויהודית: "בתקופה השניה הייתי כבר כמוטל בין שמים וארץ, יותר פרוע בחיצוניותי, על הרוב ממעט ללמד, ולפרקים מתמיד בלמודי עד כדי אפיסת הכוחות. אז קראתי בספרים שונים, נלחמתי בהם התרחקתי מהם, התגעגעתי ושבתי אליהם"¹³⁵. געגועים אלה אל הספרים מנין הם צומחים, ומה מפרנס את "הצורך להתלמד"? פוירמן מתוודה ואומר: "הצורך להתלמד נולד אז מאליו, את זה דרשה הנפש המתרוקנת ששאפה להתמלא... אבל הישיבה לא היתה בית התלמודות"¹³⁶. דומה שכאן, כאילו במקרה, מתגלה מה מפרנס את הצורך הזה. ההרגשה של נפש שהתרוקנה, שחסרים לה דברים המסוגלים למלא את הנפש, שלאור השינויים בעולם שוב אינה יכולה להסתפק במה שהחברה היהודית של זמנה מגישה לה. היא רוצה אף באור לדברים שהיהדות משכה ידה מהם ואולם "הישיבה אינה בית התלמודות". נער זה ביקש למצוא את מבוקשו בתוך היהדות, בתוך הישיבה, ורק בלית ברירה פנה אל עולם הגויים, כשהתברר לו שהיהדות מסרבת לתת לו את מבוקשו. אף-על-פי, שאצל ברנר, כמו אצל רבים אחרים, מתגלה, בסופו של דבר, אף "התלמודות" זו כדבר שאינו מסוגל לספק את הנפש הכמהה, ואף-על-פי,

39. מ"ל לילינבלום, כתבים אוטוביוגרפיים, "חטאת נעורים", מוסד ביאליק, ספרית דורות, ירושלים 1970, עמ' 110.

40. י"ח ברנר, בחורף, הוצאת הקבוץ המאוחד, תל-אביב 1957, עמ' 62.

41. י"ח ברנר, שם, עמ' 67.

שכבר על "נחמן" ב"לאן" של פיירברג מסופר כי: "יש אשר עננה עברה על פניו אחרי קראו את המאמרים: הוא לא מצא בהם את אשר בקש"¹³⁷, מכל מקום, הכמיהה אל דעת העולם והאדם קיימת דוקא מפני שהיא חסרה בשיבה, דוקא מפני שהיא חסרה ביהדות. החסרון הזה מורגש כאילו מאליו (כפי שהכיר בדבר רבי שמשון רפאל הירש)¹³⁸, וגורם אצל הנערים התמימים לזלזול ביהדות. יותר מחמש מאות שנה לאחר הרמב"ם וכמאה וחמישים שנה לאחר הגר"א הופכת היהדות בעיני בניה היא, להתגלמותו של העדר כל ידיעה על העולם האקטואלי, הממשי, ועל האדם החי בעולם זה. מכאן צומחת ההרגשה שהיהדות מעכבת את התפתחותו של הפרט ומונעת ממנו את הדעת. כך מתוודה ירמיהו פויירמן:

בעינים משונות הבטתי על כל איש שקנה דעת. יחס משונה היה בי לכל מלומד, לכל משכיל. מה אני לעומתו? אני, שאיני יודע לקרוא רוסית!...

ואולם, רגשותי לא היו מעולם בעלי גון אחד: יחד עם הכרת שפלותי ואפסותי, יחד עם העצבות העמוקה והמיוחדת, שקיננה בי בעת ההיא, היו עיני נשואות אל העתיד, מרגיש בקרבי כוח ואון לנחול אותו. אף שמוח שמחתי מאוד על העבותים הדתיים, שניטלו מעל רוחי, על החופש והדרור שקורא לי, על העול שנפרק ממני. להתנהג בחירות מוחלטת, שלא להאמין בהבלים - זו היתה לי דת חיובית ומענגת ביחד. הריקנות, שהשאירה השלילה אחריה בלב, לא נתגלתה עוד אז בכל נוראותיה. את כל תוקף היראה של הויה בלי אלוהים לא חשתי אז, ואפילו המקום שנתרוקן בתוכי והתכווץ מכאב, המה לקראת החדש, שיבוא וימלאהו...¹³⁹

רגשי הנחיתות הם אם כל התבטלות, והם היסוד לזריקת כל העולם הישן. האסון של היהדות היה, שאיש לא השכיל לשים אל לבו וידוים מן הסוג הזה, שהיו מרובים ביותר בספרות של אותה התקופה. ואולם, מי בכלל קרא את הספרות הזאת ועל אחת כמה וכמה מי ראה אותה כסימפטום של מחלה חברתית, שנוצרה בתוך החברה ובחלקית לפחות אף באשמתה. אפשר שההתעלמות נבעה מן ההרגשה שבלאו הכי אין בידינו הכלים לריפוי. יתכן גם שבתקופת ברנר כבר היה באמת מאוחר מדי. צריך אמנם לדעת, שוידוים אלה אין בהם כדי להוכיח שהרגשות המתוארים מתיחסים אל אמיתות היסטוריות של מצב העיריה. הכל כאן סוביקטיבי ורב כאן השקר בכל מה שנוגע לעובדות על העיריה. ואולם, מה שלנו חשוב הוא, שהרגשות המתוארים כאן קיימים היו בלבותיהם של בני הנוער שגדלו בתוך הקהילה, והם שהרסו את תרבותנו הלאומית. קללות, גדופים והחרמות אין בכוחם לסלק הרגשות ולעולם אי-אפשר לכלוא את רוח. גאווה באמונתנו ובתרבותנו אפשר לפתח רק אם מצוי בהן גם כל הטוב שיש לאחרים. גאווה על יחוד משלנו אפשרית רק כאשר אין אצלנו חלל ריק, אף לא בתחומים שבהם אין לנו יחוד משלנו. ברגע שבו מתברר, שיש תחומים שלמים החסרים אצלנו לחלוטין או שהם קיימים בתרבותנו בצורה נחותה ומיושנת, מתפוררת הגאווה לאבק דק. אי אפשר להשעין רגשות-של-אמת על שקר. גאווה הנשענת על טענות קלוטות מן האויר הנה מלאכותית, מזויפת ואין לה קיום של ממש.

42. מ"ז פיירברג, שם, עמ' 120.

43. הרב ש"ד הירש, יסודות החינוך, עמ' נ' ואילך.

44. י"ח ברנר, בחורף, הוצאת הקבוץ המאוחד, תל-אביב 1957, עמ' 83.

אילו התעוררו מנהיגי היהדות בעוד מועד, אילו נטו אוזן לזעקת הספרות, אילו הסירו ראשי האומה את עורונם מראות נכוחה, אילו דאגו - כמו המנהיגים בדורות הקדמונים - לתת לבני הנוער שלמות בכל תחומי החיים, ולא צמצמו אותם לתחומים רוחניים בלבד ובתחומים רוחניים אלה רק לעניינים מעטים המיוחדים לנו כיהודים, אילו נתנו לצעירים אלה לחיות לפי שיטת חיים שלמה והשכילו ליצור בשבילם ממקור ישראל כדוגמת מה שמצאו בחכמת העמים - אילו עשו כל זאת, אולי אפשר היה למנוע את יציאתם של הבנים לרעות בשדות זרים. חוסר הרגישות של ההנהגה ושל הצבור גרם כנראה לא מעט לכך שהמוני הנוער היהודי זרקו מעליהם את מורשתם ואת תרבותם בלי רצון ובלי יכולת לעמד נגד פיתויי תרבות המערב.

על אף שהקהל היהודי, על נעריו ועל זקניו האשים את הספרות העברית החדשה בקלקול בני הנוער ובפיתויים לעזוב את למוד התורה ואת קיום המצוות¹⁴⁰, מתברר לנו מתוך עיון בספרות החדשה, שהתהליך היה הפוך. הכמיהה לעולם הדעת, בתחומים שבהם היהדות לא עסקה, החפוש אחרי פתרונות ביחס לספורים עממיים על שדים, על כשפים, על השבעות, על קמעות ודומיהם, שנתפסו על ידי פשוטי העם כגופי הלכות וכאמונות מחייבות, גרמו אף הם לתחושה קשה¹⁴¹. על אף שגדולי ישראל משנים קדמוניות שללו את הדברים שבני התקופה ראו בהם עיקרי יהדות הרי מי שהעיז לשאול נדחה באמת-הבנין ככופר, כמין וכאפיקורס. אינני יודע אם האמונה העממית התמימה ההופכת אמונות טפלות לגופי הלכה, כגון קביעת זמנים כטובים או כרעים - כמוצאי שבת - כדי לעשות בהם מעשה מסויים או להמנע מלעשותו, פועלת לטובת היהדות או שהיא גורמת לה נזק. מכל מקום, בתקופה בה אנו דנים, אין ספק שהנוק היה רב על התועלת. ברור שהויתור בעניינים אלה והדומים להם מצד השלחן הערוך, אינו אלא השלמה של הפוסקים עם האמונה העממית-ההמונית, שהיה קשה מאוד לשרשה. אילו חתרו גדולי ישראל שבאותה תקופה בצורה נמרצת לאמונה האמיתית והפילוסופית יותר של היהדות, אילו חינכו את העם שלא ללכת אחרי ההבלים של האמונות הטפלות מורשת ההמון הנוצרי, סביר שהיהדות היתה יוצאת נשכרת, ואפשר שאף הנוער לא היה נהפך לשונא ולמתנגד לכל מערכת החיים היהודיים.

קיצורו של דבר. אין כל בסיס לתלות את האשמה בספרות דוקא. יתר על כן, רוב המתפקדים הגיעו למצבם עוד בטרם ראו ספרות. אפילו אצל "נחמן" של פיירברג באה ראשית התלמדותו בשפה זרה, רק לאחר נשואיו וביוזמת אשתו השוכרת לו מורה בסתר. בתקופה זו הוא כבר עבר את כל הלבטים הרבים והקשים של צעירי דורו, שהיו בחינת "זלזל על גדר", שכלה לבבו לחלון, לאור, כפי ביטוי של ח"נ ביאליק. אל ספרי ההשכלה הגיע נחמן, כמו שאר בני דורו, רק בשלב מאוחר ביותר, לאחר שובו למקום מגורי אביו¹⁴².

אמנם את המעשה הנורא של כיבוי הנר בליל יום הכפורים עושה נחמן לאחר הכרות עם הספרות החדשה, אבל כל הלבטים והפקפוקים קודמים אצלו אפילו לחתונתו. לעומת זה, יחסו לספרות אין בו כל התלהבות, אלא דוקא אכזבה. "הוא קורא עתה את הספרים המכניים עצמם בשם הספרות החדשה, אבל הוא אינו מוצא פה כל חדש, אין פה כל דרך סלולה..." שורות אחדות לאחר מכן ממשיך הוא בהרהוריו: "הספרות החדשה הזאת דוגמתה כדגים שנאחזו בכלי של מים עכורים, והם שטים אנה ואנה, מפרפרים בכל כוחם ומוציאים את ראשיהם החוצה, למצא את החיים החסרים להם... הספרות

45. עיין, למשל, פרץ סמולנסקין, התועה בדרכי החיים, חלק ב', פרק ב', עמ' 15-26.
46. מ"ל לילינבלום, כתבים אוטוביוגרפיים "חטאת נעורים", מוסד ביאליק, ספרית דורות, ירושלים 1970, עמ' 118-119, 122-123, 128-131.

47. מ"ז פיירברג, כתבי, "לאן", הוצאת כנסת, תל-אביב תשי"ב, עמ' 109-119.

מפרפרת כמוהו הוא; יש אשר תחשוב גם היא, כי תשובת העם היא להבלע בתוך הזרים, אבל כיחזקאל, האפיקורס האומלל, מרגישה היא, כי דבר זה אי אפשר...¹⁴³. לא. ספרות זו, מגלה שההתבוללות - העזיבה המוחלטת של האומה - אינה בגדר האפשרות. ספרות זו, שאינה פותרת את בעיותיו של המתלבט, אינה יכולה לכוון דרכיו ואינה יכולה להשפיע. ספרות זו אינה אלא אספקלריה המגלה את מצב האומה, היא אינה אלא תמונתו של המצב. אין היא סיבת המצב אלא תוצאתו. היא נכתבה כפי שנכתבה כדי להדגים ולהבליט באמצעות הדימוי או הדוגמא את מצב האומה: "דוגמתה כדגים שנאחזו בכלי של מים עכורים, והם שטים אנה ואנה, מפרפרים בכל כוחם ומוציאים את ראשיהם החוצה, למצוא את החיים החסרים להם... הספרות מרפרפת כמוהו הוא". ומכאן ניתן להסיק כי הצעירים הללו מוציאים ראשיהם החוצה, מפני שחשים הם חסרון שחסר להם בפנים.

לפי זה, שני גורמים פנימיים שבתוך היהדות הביאו להתמרדותם של הבנים, להתרחקותם מעמם, לעזיבתה המוחלטת את תרבות ישראל ולנסיונות הנואשים והלא מוצלחים לקבל את התרבות הכללית, נחלת עמי הסביבה. בחורי ישיבה תמימים, שלא ידעו שום שפה פרט ליידיש וקריאה בעברית, ולא הכירו דבר מן המתרחש בעולם שמעבר לכתלי הישיבה ומעבר לגבולות הקהילה, הגיעו לפתע לתחושה, שאין הם מקבלים הדרכה לקראת כל מה שהחיים ידרשו מהם לאחר מכן: לא שפה כאמצעי קשר אל העולם הסובב, לא אומנות כדי לקיים משפחה בכשרות ובכבוד, ולא מידע מעודכן על העולם הפיזי, החברתי והרוחני הסובב אותם. כל העולם הגדול הזה הוסתר מפניהם, לטובתם, כביכול. מאחר שאת המקרא, חז"ל, הרמב"ם, רבי יהודה הלוי, רבנו בחיי, הבדרשי, אבן-עזרא ורבים אחרים אי אפשר היה להסתיר מפניהם, הם גילו עד מהרה את הסתירה שבין החיים היהודיים בימיהם לבין החיים היהודיים כפי שהם משתקפים במקורות.

אי אפשר לחנך על השקר, לימד אותנו ר' שמשון רפאל הירש¹⁴⁴. אי אפשר להסתיר או לבזות את אשר עשוי להתגלות כבעל ערך וכתנאי לחיי יום יום מכובדים. לפי זה מובן מדוע החל הנוער היהודי לחפש את אשר לא מצא ביהדות. יש, אם כן, לחזור ולומר ברורות. לא הספרות ולא התרבות הכללית הוציאו את בני הישיבות ואת שאר הנוער היהודי לתרבות רעה. לעתים הם הגיעו אפילו לחילול שבת עוד בין כתלי הישיבה, כאשר עדיין לא היה להם כל מגע עם הספרות. מכל מקום, פקפוקיהם וכפירתם החלו בזמן שעדיין גדול היה רצונם לעלות במעלות התורה. לעתים התרחשו הדברים בעת ובעונה אחת, אך לרוב השתתה ההחלטה לעזוב סופית את הישיבה ואת החיים היהודיים זמן רב. כך מסתברים הדברים מתוך העדויות הישירות ומתוך אלה העקיפות, מתוך אלה שהבאנו ומתוך הרבות הנוספות שלא הבאנו.

נוער זה, שהתיאש מעתידו בתחומי היהדות - מן העתיד הכלכלי ומן העתיד הרעיוני-רוחני - הוא שכתב את הספרות העברית החדשה, והוא שגרם לה להיות כפי שהיא מתגלה לעינינו היום. כלומר, הספרות הינה תוצאה ולא סיבה.

להודות בדבר הזה פירושו, שהאשמה על אובדן תרבות ישראל מוטלת על היהדות החרדית, ועל זו הדתית, שלא השכילו להקדים רפואה למכה. איני יודע אם היהדות המכונה דתית-לאומית מסוגלת להודות באשמה זו. מה שנראה ברור הוא, שהיהדות שנוהגים לקרוא לה חרדית אינה מסוגלת לכך, והיא תולה את האשמה בכל העולם כולו פרט לעצמה. לדעת היהדות החרדית יש בהודעה זו משום פגיעה בגדולי ישראל של הימים ההם, שכן פרוש הדבר הוא שהם טעו. דומה כי הגיעה העת להבין,

48. מ"ז פייברג, שם, עמ' 118.

שטעות אינה פגם, אלא אם כן אין מוכנים להודות בה. יתר על כן, ראשי היהדות של הימים ההם חיו ופעלו לפני שארעו המאורעות האמורים ולא יכלו לדעת מראש, שגזרותיהם ודחית כל כמיהה קטנה של הנוער בשתי ידיים לא תשגנה את מטרתן. הם לא יכלו להבין שהגזרות לא תרסנה את הסטיות ואת הסוטים. מתוך שלא התחשבו בשינויים שחלו במדינות אירופה, לא יכלו לנחש שגזרותיהם תולכנה לתוצאות הפוכות מכוונותיהם.

קל לנו היום, לאחר שהכל כבר התרחש לעינינו, לאחר האסון לדת ולתרבות של עם ישראל, להיות חכמים ונבונים מבני הדורות הקודמים. אנו יכולים היום לבדוק את העובדות בהיסטוריה ובספרות ולהסיק מהן מסקנות. אנו יכולים לראות את אשר התרחש על כל היקפו. היום אנו יודעים מה היו התוצאות החמורות של ההסתגרות ושל דחיית ה"משכילים" הראשונים, המתונים - שהיו כולם שומרי תורה ומצוות - באמת-הבנין. דבר זה ברור לכל מי שקורא את הפרק הראשון של ספרו של א"א קבק "בחלל הריק". מתאור ביתו, בני ביתו ובאי ביתו של ר' לייב יאנובר ניתן להבין מה טיבה של משפחה "משכילית" בימים הראשונים ההם. אלמלא נאמר לנו בפרוש כי מדובר ביהודים שהקהילה אינה רואה אותם בענין יפה, אילו דנו בהם על פי קנה המידה המקובל בימינו, עשויים היינו לחשוב שענין לנו במשפחה חרדית מובהקת. ראש המשפחה מישר זקנו אך גם מגדל פאות, אף כי אין הוא מניח להן לגדול פרא. רק מי שחי באותן קהילות יודע מה גדול היה הזלזול באנשים שהיו "מקצצין בזקנים" (דהיינו מישרים אותם) ואפילו היו אלה תלמידי חכמים מובהקים⁴⁵. משמעות הדברים היא, שכל מה שנחשב בימים ההם כמיחד את המשכילים, הפך ברבות הימים כמובן מאליו ברוב המשפחות החרדיות. לימוד פרשת השבוע עם פרושו של אבן-עזרא, עיון במדרש רבה ואפילו במורה נבוכים, שיחות בעניני פוליטיקה, קריאה בעתון וידיעת שפת המדינה, מצויים היום בכל משפחה חרדית בארץ ובחוץ לארץ. נראה, כי על פי קני המידה דאז כל הצבור החרדי של ימינו אינו אלא צבור של משכילים ה"גרועים" בהרבה מן המשכילים הראשונים. משכילים ראשונים אלה החלו לכתוב ספרות ברגע שהגיעו לידי קונפליקט עם הקהילה ולבס נתמלא מרירות שתבעה לעצמה מוצא ופורקן בכתיבת ספרות. בספרות זו הם תארו את לבטיהם, את צערם ואת בדידותם, ובשלב מאוחר יותר, כאשר החלו לחוש עצמם אובדי עצות, החלו להשתמש בה כדי להילחם בקהילה. ייתכן כי בשיטה של קרוב לבבות יכלו להציל את עם ישראל, שהתרחק מן המקור, והתוצאה היתה, שהיהודים הנאמנים לתורה ולמצוותיה היו היום רוב באומה - בארץ ישראל ובגולה כאחד. אולם, אין טעם עתה לקונן על העבר; עיקר תפקידנו הוא להתריע על ההווה ועל העתיד.

לא התכוונתי בדברי על אשמתנו-אנו בענין התרחקות עם-ישראל מתורתו, לשלול את התיזה שהעמיד ב' קורצווייל על התהוות החילוניות בעם היהודי. בודאי שלא התכוונתי גם לקבל את דעת גרשום שלום על הגורמים הפנימיים מתוך מקורות השבתאות, שהביאו לעלית ההשכלה. לא מסתבר שקבוצת מיעוט זעירה, שהיא ותורתה המסטית והאירציונלית הקיצונית נדחו על ידי כל זרמי היהדות, תהפך לפתע מקור לתנועה אנטי-מסטית מקיפה כגון ההשכלה. אפשר, לכל היותר, שצאצאי השבתאים זנחו את תורתם המסטית, ובמשך דורות נתרוקנו הן מן השבתאות והן מן היהדות, ונתרו ריקים מכל תוכן רוחני. ריקנות זו היתה נכונה לקלוט תורות חדשות ולכן אפשר שחלק מצבור זה קיבל את ההשכלה. ואולם, גלויים של בני אדם משכילים או מתבוללים, שהם צאצאי השבתאים אינו מוכיח שיש קשר סיבתי בין השבתאות להשכלה.

49. עיין, לעיל, בהערה 27 ובקטע שאליו היא מתיחסת.

50. א"א קבק, "בחלל הריק", כך ראשון, הוצאת עם עובד, תש"ג, עמ' 9-32.

אפשר, שאלמלא האורביניזציה, ההשכלה האירופאית, המהפכה הצרפתית, האמנציפציה, כתב הסובלנות והתפתחות התעשייה, המלאכה והכלכלה לא היו מתעוררים אצלנו לצרכים שתוארו. כתוצאה מן ההתפתחות הרבה והמקיפה, נדרש לכל עיסוק אנושי ידע רב וחדש ביותר. הואיל ובחברה היהודית לא היתה כל התקדמות בתחומים אלה נאלצו הצעירים לפנות למלאכות השונות במתכונתן הישנה או למסחר הזעיר, ולא יכלו להשתלב במה שהוצע על ידי ההתפתחות בקרב העמים. דורות שלמים של צעירים נדונו לחיי עוני מנוונים, שהיו מלווים בחיי רוח דלים. תוצאת מצב זה היתה היותר המוחלט על היצירה הקשורה ברגש האנושי. בתקופה הזאת נדחה בטויים של הרגשות לחלוטין מחייהם. נראה, כי שני הגורמים חברו כאן יחד: מחד גיסא, העדר ענפי תרבות רבים בעולמה של החברה היהודית, ומאידך גיסא, העדר טיפול בבעיות רגשיות - בעם בכלל ובקרב הנוער בפרט. שני אלו דחפו את הנוער לחפש את צרכיו במקום אחר.

גם בימינו נוטה היהדות החרדית, ובמידה לא מעטה אף הדתית, להסתגרות מוחלטת, כאילו לא למדה דבר מכשלונה הטוטאלי של שיטה זו בעבר. רק בעלי מבט מצומצם ביותר יכולים לראות הצלחה בהשרדות של עשרה עד חמשה עשר אחוזים של האומה בתחומי תרבות ישראל. ההתנערות של כשמונים אחוזים מערכי המסורת היא כשלון טוטאלי של המנהיגים שהיו ממונים על חינוך בני האומה. עובדה זו אי אפשר להסתיר ואי אפשר להכחיש, ולא תעזור כאן שום אחיזת עינים. ואף על פי כן נראה, ששלומי אמוני ישראל לא למדו דבר. בכל המערכת החינוכית ובכל המערכת התרבותית נכרת נטיה חזקה להתעלם ולהתחמק מכל דבר שאינו תורני מובהק. שוב נוצר חלל ריק בתוך עולמנו הרוחני ושוב משאירים אנו את רוב תחומי החיים המודרניים בידיהם של החילוניים או בידיהם של העמים הזרים. יהודי ירא שמים המבקש ללמוד הנדסה, רפואה, משפטים, מוסיקה, ציור ושאר האמנויות חייב להזקק לחילוניים.

במה שנוגע לצבור החרדי, גם היום מדכאה שם דעת הקהל של ההמון כל נטיה למצוא שילוב בין תורת ישראל לחכמה הנחוצה כדי לנהל חיים מכובדים. הבטויים "אקדמאי" או "מזרחיסט" הפכו שמות גנאי בצבור זה, ואנו שומעים לעתים בטויים כגון "חסר אמונת חכמים", "כופר", "אפיקורס" וכדומה כלפי כל מי שרואה חשיבות יסודית בתרבות הכללית. נוער שחונך בישיבה תיכונית ולמד מעט השכלה כללית יש והוא נעשה פונדמנטליסט וטועה לחשוב, שבהפגנת היסודות החיצוניים של היהדות, ובהסתגרות מוחלטת מכל תרבות כללית הוא יתקרב יותר אל המקורות האמיתיים של היהדות. מה שאין נוער זה מבין ומה שאין מוריו ומחנכיו מבינים הוא, שבני נוער אלה יכולים להסתפק בתחומם הסגור רק מפני שבפניהם תחום זה אינו סגור באמת, ומפני שהם ספוגו, אמנם מעט, אבל בכל זאת משהו מן התרבות הכללית, ובכל אופן הדברים אינם זרים להם לגמרי. ואולם, בניהם ונכדיהם, שיגדלו סגורים לחלוטין בבתי-ספר מן הסוג החדש המוקמים עתה גם בצבור הדתי-לאומי - המסתגרים לא פחות מבתי הספר העצמאיים של אגודת ישראל - עלולים שוב להוציא ראשיהם החוצה כמו אותם "דגים" בספורו של פיירברג.

חשוב להבין גם כי דחיה מחמירה של נוער המבקש להשתלב בחכמות "חיצוניות" לעולם אינה מקרבת איש, ושהלחץ והכפיה שמפעילים על הדור הצעיר גורמים להתקוממות נגד הלוחצים ונגד תורתם כאחד. כל הסבור, שהפרטים בצבור הדתי ובוזה החרדי, הגדלים במסגרת ספוגה יראת שמים, אין חוקי הפסיכולוגיה חלים עליהם, אינו אלא טועה ומטעה.

הדרך הנזכרת של לחץ, לא זו בלבד שאינה תריס בפני חילון, אלא שהיא עלולה לגרום לשנאה אף אצל אלה שהתחנכו ליראת שמים ולהערכה כלפי תרבות ישראל. פרץ סמולנסקין מספר על גבורו יעקב

חיים, ששנאה זו דחפה אותו למעשי נקם על אף שידע כי הדבר עלול לגרום לו לאבד אשה עדינת נפש ואהובה ביותר¹⁴⁶. עדות לטיבה של שנאה זו אנו מוצאים גם בספור "מעבר לנהר" של מ"י ברדיצ'בסקי:

ובלילה האחרון לפני היות הבוקר, יצאתי שמה, הרחק-הרחק... יחידי עזבתי את הבית וארד על הגשר בעוד הליל גדול. והנה עוד הפעם אראה את העיר התחתונה לרגלי, עם כל אנשיה הרחוקים ממני עתה מהלך איזה דורות... רק אורות כהים נוצצים משם, מכברת האופל... והמה מעוררים בי רגשי צער וחימה...

הוי! את האנשים הללו, אותם ובתייהם וכפריהם, אני שונא באותה שעה עד מאד. וכעין רגשי נקם ירחשו משכיות לבבי להקנאים האלה, שגדרו את הדרך בעדי. ושם באופל נפש חיה בודדה, נפש תמה, אהובה, נפש קשורה בנפשי... בעיני כמו קמו דמעות בעוד לבי מכפה חימה עזה.

ועוד הפעם אני שם פני אל מראה הבתים הישנים הללו, הנושאים בחיקם את כל הספרים, האמונות והמחשבות שהיו לי לרועץ, שגדרו את הדרך בעדי ובעדה...

"אל נקמות! אל נקמות!" - ואפול על פני ואבך...¹⁴⁷

בלי לשחרר את הגיבור מן האחריות למעשיו ולדבריו, ובלי לשחרר מאחריות את משכיל העירה, ואף בלי להתעלם מן הגישה הסוביקטיבית והמעוותת-מעט של המחבר, צריך לומר בברור, שלא המשכיל בא אל גיבורנו כדי לפתותו ולהציע לו מספריו. אף כאן היתה הדרך הפוכה. הרצון להשכלה התעורר אצל הנער בגלל מצבי החיים שבהם הוא היה נתון, ואלה הוליכוהו אל הספרות ולא להפך. הלחץ בבית החותן דחף את הבחור הן אל המשכיל וביתו, והן אל השנאה התהומית כלפי העומדים בדרכו.

באופן דומה לזה מצאנו אצל ר"א ברוידס משל על הקפיץ ועל תגובתו כלפי הלוחצים עליו:

מכונה אחת פשוטה וקטנה יש בעולם, "הידוק" (Feder) [קפיץ] שמה, אשר תראה לנו תכונה נפלאה מאוד. כל אשר נחזיק יותר את חוטה להתכווץ ולהצטמצם, יתאוה הוא ביותר להתפשט ולהתרחב, עד כי אם נהדקהו בכוח רב יתר על המידה ינתק גם את עבות העגלה, יסיר מעליו את עול סובלו, ובכוח חזק מאוד ובקול נורא יתפשט ויתרחב, בכוח אשר לא היה בו - לולי החזקנו מיתריו. והתכונה הזאת תמצא קן לה גם בלבות האנשים. גם המה כהמכונה הקטנה ההיא לא יסבלו כל לחץ, כל צמצום וכל דחיה, והיה בקום עליהם אדם וביד חזקה ילחצם ויטם בזרוע נטויה לאשר יחפוץ - אז בכוח חזק מאוד יבקשו להשליך מעליהם את העבותים וישתדלו בכל אונם לנתק את מוסרותיהם, וכאשר יענו אותם כן יגברו וכן יפרצו לבקש חופש למרות עיני המענה. הן אם נקח אבן ונניחנו על-יד החומה בנחת, אז יכיר מקומו ושם יהיה. לא כן אם בחזקת היד נשליכהו הקירה, הלא אז יסוג אחור בו בכוח אשר נדיחנו שמה. ואם במאמרים

51. פרץ סמולנסקין, קבורת חמור, הוצאת "ראי", תל-אביב תרצ"ה.
52. מ"י ברדיצ'בסקי, "מעבר לנהר", בתוך "כתבי" - ספורים, הוצאת דביר, תל-אביב 1960, עמ' 95.

רכים ודברים נעימים נאמר להוכיח לאיש או לעם את מעשיו, אז הנקל לו להתפתות ולשוב אלינו, לא כן בצעקות, קללות ודחיות נאבה להכריח אותו כי ישוב אלינו וכי יהיה את אשר הננו אנחנו - אז ניתן לפניו כוח חדש ללכת הלאה הלאה בדרכו ולהתרחק ממנו מאוד. אז יחגור שארית אוניס לנתוך ולקרקר גם את החומה היותר חזקה, ולהסיר את יד המושל אשר עליך¹⁴⁸.

אף על פי שאנו לא נוכל לקבל את גישתו הקיצונית של ברוידס, מן הראוי לנו להבין את המניעים שגרמו לו להיות קיצוני כל כך. נראה כי ההתעלמות מן הזועקים כדוגמתו גרמה בעבר להתרחקותם של המוני המונים מצעירי ישראל.

ועתה, נוכח המצב של תקופתנו, רק אם נבין את המניעים כראוי, רק אם נכיר את המציאות הממשית, כמות שהיא באמת ולא כפי שהיא נראית לנו במבט שטחי, ולא כפי שהיא נוחה לנו להראות, רק אם נטה אוזננו ונשים לבנו אל הדיאגנוזה שהספרות מגישה לנו, רק אז נוכל למנוע את הישנותה של המחלה שפקדה את הדורות ההם וגרמה להם להנתק מן הגזע התרבותי והלאומי שלנו.

ציבור שומרי המצוות חש עצמו בימינו בקו עליה. הרושם הוא שצבור זה הולך ומתחזק כלפי פנים וכלפי חוץ. הגענו, בעזרת ה', לתקופה שבה רבים מקפידים על קלה כעל חמורה, קול התורה נשמע ברמה בשיבות המרובות שנוסדו בדור האחרון ויש אף רבים החוזרים בתשובה. לדבר בתקופה זו על הצורך בחשבון נפש, על פגמים, על כשלונות שהיו ועל כשלונות שעלולים לפקוד אותנו מחדש הוא, לכאורה, דבר תמוה. לאדם הכבול בהרגלי היום-יום קשה לפרוץ את תחום ראיתו הצר ולהתבונן במצבו במבט אובייקטיבי.

ואולם, אין מנוס מהאמת, וזו מלמדת כי הגרעינים של הכשלונות טמונים, לעתים, בחיק ההצלחות הזוהרות ביותר. ואם חלילה וחס, תחזור ההיסטוריה על עצמה, היא תביא עלינו גל חדש של התנערות והתרחקות מהתורה וממצוותיה. לכן, צבור, שענינו בראשו והוא מבין את תהליכי ההיסטוריה ואת אופני התפתחותה של התרבות, יבין כי אסור לנו לחכות עד שיגיעו מים עד נפש. הסגירות כבר גרמה אסון לעמנו בעבר. ועתה, מוטב לנו להקדים רפואה למכה מלהתאבל בשעה שכבר אי אפשר יהיה לתקן את המעוות.

53. ראובן אשר ברוידס, "הדת והחיים", כרך ב', מוסד ביאליק, ספריית דורות, ירושלים, עמ' 15.

פרק ג' - ה"עקידה" כמוטיב ראשי במלחמת התרבות בישראל

אין לך פרשה במקרא שבאמצעותה ובאמצעות היחס כלפיה ניתן לעמוד באופן ברור יותר על תוכנה ועל מהותה האמיתית של מלחמת התרבות המתחוללת בישראל שעל סף שנת אלפיים - כפרשת ה"עקידה"¹⁴⁹. חז"ל תפסו את הפרשה כפסגת האמונה שאליה ילוד אישה מסוגל להגיע, בין אם מדובר באמונת אברהם כמקריב ובין אם מדובר באמונת יצחק כקרובן, שהיה כפי הנראה בתפיסתם איש בוגר או לפחות נער גדול היודע את דרכו, ולא תינוק שאביו עושה בו ככל העולה על רוחו. משך התקופות התרחבה תפיסה זו, עד שלבסוף כללה את כל המרטירולוגיה היהודית על קידוש השם, והפכה להיות היסוד של מה שאפשר לכנות בשם "הזכויות ההיסטוריות של האומה" ומקור תביעותיה כלפי האלוקים. זכות זו מוקנית לא לאברהם אבינו "העוקד" בלבד, אלא אף ליצחק שהסכים להיעקד בחינת הכתוב "וילכו שניהם יחדיו"¹⁵⁰.

חלק א': ה"עקידה" והבעיה הפרשנית

במסגרת תפיסה זו נכתבו על פרשה זו מדרשים רבים וכן דרושים מאוחרים יותר. היא העסיקה את הפיוט הקדום, את הפילוסופיה ואף את פרשנות המקרא. המשותף החשוב לכל הביאורים וביאורי הביאורים. הוא לא מה שמצוי בכולם, אלא דווקא מה שכולם מתעלמים ממנו, כפי הנראה מפני שבכלל אינם רואים בו בעיה. לבעלי המדרש טענות אפשריות לרוב בענין העקדה. הדברים מושמים בפיו של השטן ובאופן סמלי בתודעתם של אברהם או של יצחק.

מועלית הטענה מצד האבסורד שבסיפור כולו "אמר לו (השטן לאברהם) וזקן כמוך ילך ויאבד בן שניתן לו למאה שנה?"¹⁵¹ יתר על כן, המדרש מעמיד זה לעומת זה את הפסוקים המכחישים זה את זה. "אמר לו (אברהם לקב"ה) כשם שהיה בליבי מה להשיבך ולומר לך, אתמול אמרת לי 'כי ביצחק יקרא לך זרע', עכשיו אתה אומר לי 'העלהו שם לעולה', וכבשתי את יצרי ולא השבתיך וכו'¹⁵². וברור מן הדברים שלדעת חז"ל אמנם אין אברהם מטיח את תמיהתו על האבסורד שבדברים בפני הקב"ה, אבל הם נמצאים בליבו. ואולי זו עצמתו הגדולה של אברהם אבינו שהרי אם אין הדברים עולים בדעתו כלל, או שכלל אין הם תמוהים בעיניו אין במעשיו כל גדולה. דווקא כאשר הטענות מצויות בתודעתו והוא עומד במבחן שלא לומר אותם, אף שהם מעיקים עליו ביותר, דווקא אז מוכח שאברהם אבינו הלך בכוונה לבצע החלטה שנעשתה מתוך שיקול דעת. לא אמונה עיוורת, ולא מתוך שהממו הקב"ה, אלא אמונה שקולה ומחושבת שזוכה למימוש אף לאחר שלושה ימים של הרהור בדבר, ולמרות שיש בתודעתו טיעונים מוחצים כנגד המעשה שהוא נתבע לעשות. וכל זה מבוסס על מה שמצוי בפסוק, ודווקא אחר שלושת ימי הליכה ולאור הסתירה האבסורדית בין שני פסוקים. ומשמע מדברי חז"ל, שבהיותם מודעים לסתירה שבין הפסוקים הם הקדימו את קירקור בתפיסת הפרדוכס והאבסורד שבין חלקי הסיפור.

1. ועיין לענין זה אצל הלל וייס "הערות לבחינת עקדת יצחק" בספר "העקדה והתוכחה" בעריכת צבי לוי, הוצאת מגנס, ירושלים, תשנ"א עמ' 31-52. ועיין גם אצל הלל וייס "דיוקן הלוחם" הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, עמ' 222-230.
2. בראשית כ"ב ו'.
3. מדרש רבי תנחומא, וירא כ"ב.

מובן שהמדרש רואה גם את תפקידו של יצחק כתפקיד מודע ואפילו פעיל. השטן מנסה אף אצלו להעמיד את הדברים על מהותם הבלתי אפשרית. מצד אחד הוא פורט על מקומה של שרה בתמונה. כמה התענתה וכמה התפללה לבן הזה, וכמה היא עתידה לסבול עוד כתוצאה מן העקדה, עד כי אפשר אולי לדבר אף על עקדת שרה. מצד אחר מעלה התודעה, בת טיפוחיו של השטן, רמז ברור לאופי האבסורדי של המעשה מבחינתו של האב, ומכל מקום, יצחק צועד יחד עם אביו לקראת המעשה במודעות מלאה¹⁵³.

העקדה והבעיה המוסרית

הרגלי החשיבה של האדם בן המאה ה-20 - קשה להם להסתגל לסיפור. אב שוחט את בנו? בן הולך להישחט במודעות מלאה? המעניין הוא שמקורותינו הקדומים או הקדומים למחצה אינם מעלים בעיה זו של אכזריות כלל. יתר על כן, לא המדרש ולא פרשני המקרא בימי הביניים אינם שואלים באופן מפורש וישיר את השאלה הפשוטה: כיצד אפשר שהבורא ידרוש מאברהם אבינו, כהוכחה לאמונתו, מעשה כה אכזרי וכה אנטי מוסרי כעקדת הבן? תמוה שבעיה זו אינה מטרידה אפילו את ר' יצחק אברבנל, השואל בסוף שאלה ב' לפרקנו שמא בני אדם שיראו את המעשה יבינו אותו כמעשה אכזריות. ואולם הוא, האברבנל עצמו, אינו רואה כאן כל אכזריות שיש לגנותה. והנה אפילו ר' שמשון רפאל הירש "המודרני" אינו רואה כאן כל בעיה בשעה שהוא עוסק בבראשית פרק כ"ב. לא כן נוהג הגוה ברגמן. לדעתו ההרגשה המוסרית שלנו עדיפה על התביעה הדתית באופן חד משמעי ואין מקום להיסוס.¹⁵⁴

גם מ"מ בובר דוחה את הקביעה של קירקגור, האומר שהתביעה הדתית ואף התביעה החברתית - המוסכמה ללא עוררין, יש בכוחן לדחות לפחות באופן זמני את התביעה המוסרית. בובר, בדומה אולי לברגמן, אך בצורה פחות בוטה ופחות ברורה, טוען שההכרעה המוסרית האנושית אין לה תחליף. בעקבות קנט הוא גם מתלבט בבעיה של שמיעת הקול המצווה. האם שמע אברהם נכון? האמנם היה זה באמת קול אלוקים או שמא קול אחר שרק בטעות נחשב לקול אלוקים. בובר מנסה להוכיח דבריו בעזרת השוואה בין שמואל ב' כ"ד א', שם נאמר שה' הסית את דוד למנות את ישראל, לדברי הימים א' כ"א א' שם נאמר ויעמד שטן על ישראל ויסת את דוד למנות את ישראל. ההבדל הזה בין ספר שמואל לספר דברי הימים בהחלט טעון פירוש, אבל עם זה תמוה ממש איך רוצה בובר ללמוד מפרשת דוד, אשר שם באחד המקורות (דברי הימים) מופיע השטן במקום ה' כמי שמסית את ישראל לגבי פרשת העקדה שקדמה לתקופת דוד מאות שנים. אפילו הפירוש של רש"י בשם המדרש על הפסוק "ויהי אחר הדברים האלה" המפרש "אחר דבריו של שטן", אינו מלמד שהשטן פנה כאן אל אברהם אבינו. השטן פונה במדרש אל ה', בדומה למעשיו באיוב, כדי להסיתו לנסות את אברהם.

עם כל היסודות הבעיתיים שבמדרש זה בעניין היחס בין הבורא לשטן, אין ללמוד ממנו דבר על יחסי ה' ואברהם, או על יחסי השטן ואברהם כפי שמבקש לעשות בובר. מצאנו מדרשים אחרים שבהם השטן מנסה לעכב את אברהם מן המעשה אבל במדרש "אחר מעשיו של שטן" אין לדבר זה כל יסוד. כך הדבר במדרש, ובפסוקים ודאי שאין כל זכר לגישה כזאת. באשר לאמונו של בובר בהכרעה

4. ועיין בראשית כ"א י"ב ובראשית כ"ב ב' וכן במדרש רבי תנחומה בראשית וירא, פרשה כ"ג.

5. בראשית רבה, פרשה כ"ב.

6. שמואל הוגו ברגמן "השמיים והארץ" בחוברת "העקדה והאדם של היום" הוצאת "ספרי" תל אביב, בלי תאריך עמודים כ"א-כ"ח. בדעתו של ברגמן לענייננו ובתפיסתו את דברי חז"ל כמתלבטים בבעיה המוסרית נדון בפרק אחר בעבודה זו.

המוסרית של בני אדם נראה, כי רב החשש, שבימינו, דווקא לאחר אושוויץ, אמון כזה הנו מופרך מעיקרו. השואה הוכיחה כמאה עדים, כי האדם אינו אובייקטיבי ואינו אנושי די הצורך, כדי להחליט מה מוסרי ומה אינו מוסרי בעולמו.¹⁵⁵

רלב"ג בפירושו לספר בראשית נראה לכאורה כמי שמנסה לתת תשובה לבעיה המוסרית, ומכאן אנו יכולים ללמוד שהבעיה מטרידה אותו, הצעתו להבין את פרשת הנסיון יכולה לשמש בדיעבד מעין פתרון לבעיה המוסרית שהעלינו, הגם שפתרונו הוא דחוק למדי. לפי הרלב"ג הציווי האלוקי הינו דו-משמעי, כי את הביטוי "והעלהו שם לעולה" אפשר להבין בשני אופנים. לפי דרך אחת, והיא הרחוקה, יש להעלות את יצחק אל הר המוריה "לעולה", דהיינו "לשם עולה", כדי שיראה שם כיצד מקריבים עולה, ואברהם מקיים בו לפי זה חינוך למצוות. זה כמובן דחוק שהרי הפרשה נפתחת בנאמר "וה' ניסה את אברהם", ואילו בדרישה לחנך את יצחק למצוות אין כל נסיון.

האפשרות האחרת, הפשוטה והקרובה, היא שיש להעלות את יצחק להר המוריה כדי להעלות אותו שם כקרבן עולה, ואולם הדברים מנוסחים באופן דו-משמעי בלי המלה קרבן. לפי זה הנסיון לאברהם הוא בבדיקה, איזו מן המשמעויות הוא יבחר. האם יידחק להבין את דבר ה' כפי שנוח לאב סביר ואוהב, ויעסוק במצוות חינוך, או יגבר על נטייתו הטבעית ויפעל לפי האפשרות האחרת החמורה יותר. מובן שדברי הרלב"ג דחוקים ולא רק מפני שהאפשרות הדחוקה שהוא מציע הינה רחוקה מאוד, אלא גם מפני שאין היא עונה על השאלה כיצד אפשר שאברהם יסכים לעקדה בלי כל נסיון להציל את בנו ממעשה אכזרי הנוגד לחלוטין את תפיסתנו המוסרית. לכל היותר יש בדברי הרלב"ג תשובה חלקית מאוד לשאלה כיצד אפשרי שה' ידרוש דבר שאינו מוסרי. באמת אף תשובה זו דחוקה מפני שמכל מקום אף לפי ביאורו של הרלב"ג עדיין אחת האפשרויות שה' מציג לפני אברהם היא להקריב כקרבן את הבן. בכל אופן נראה שהבעיה המוסרית הטרידה את הרלב"ג במידה זו או אחרת.¹⁵⁶

לפי מה שנאמר עד כה לא קשה לאחוז בדרך הקלה ולומר על היהדות לכל דורותיה, מן המקרא ועד ימינו, ולטעון שהיא ברברית, אכזרית וחסרה רגישות לחיי אדם, והיא אף השחיתה את מידותיהם של היהודים בכל הדורות במה שכיוונה אותם לתבוע זכויות על חשבון המעשה האכזרי של עקדת יצחק. ועוד אפשר לטעון, ויש היום רבים שבאמת טוענים כך, שסיפור זה שימש בסיס אידיאולוגי לא רק ביהדות אלא אף בתרבות הנוצרית שצמחה מן היהדות, להקריב את הבנים למען אידיאלים של האבות. והלא הנצרות יודעת הקרבה נוספת של בן למען שלומם וגאולתם של אחרים, ואף שם אפשר לשאול כמובן קושיות כבדות משקל על הבן, על האב ואף על עצם הקרבתו של הפרט למען הכלל.

כך אפשר לתלות בפרשת העקדה את כל הגישות הרומנטיות שדגלו בהקרבה עצמית או בהקרבת הבנים למען אידיאלים נשגבים, והפכו את המוות למשהו מכובד, בניגוד לרגשות הפרטיים של האדם הרוצה לחיות וליהנות מחייו ורואה במוות את התגלמות הרע. התפיסות הנהנתניות החדשות הללו מתבססות על הטענה, שלפיה אין ערך בעולם, לא ערך אנושי ולא ערך טרנסצנדנטי, שלמענו ראוי או כדאי לוותר על החיים.

7. ועיין מ"מ בובר, "על הדחיה אחת של המוסרי". בובר טוען שם נגד דעת קירקגור שלפיה יש כוח ביסוד הדתני לדחות לפחות זמנית את המוסרי. מאמרו של בובר מובא בספרו "פני אדם" מוסד ביאליק, ירושלים 1965 עמ' 311-315. ועיין שמואל ב' כ"ד ובדברי הימים א' כ"א וכן בבראשית כ"ב וברש"י שם ד"ה "אחר הדברים האלה", נראה כי הן ברגמן והן בובר מתעלמים מן האופי המוחלט וחסר הפניות של המהות הדתית.

תקופתנו שוב אינה מכירה דבר בעולם שלמענו כדאי למות. קרה לרוח הזמן מה שקרה לטרגדיה. בטרגדיה הגיבור סובל ומת למען ערך גדול שלמענו כדאי ומכובד לסבול, ולמענו כדאי, מכובד וראוי גם למות. והנה ברגע שהאדם הפוסט-מודרני התכחש לכל הערכים, והכריז על חייו של הפרט, על רצונו ועל הנאותיו כעל ערך עליון, שוב לא נותר לאדם בשביל מה למות, ובאמת לא נותר לו גם בשביל מה לחיות.

אולם טיעונים הגיוניים מסוג זה אינם משפיעים על האדם של ימינו. אין הוא מוכן להתחשב בכלל או לעבוד למענו, ואין הוא מוכן לשרת בחייו את הזולת. אף מה שנראה כאילו הוא נעשה למען הזולת, באמת אין האדם עושה אותו אלא לטובת עצמו. רק הוא, הפרט - האינדיבידום וחופשתו המוחלטת קיימים בעיניו. לפי תפיסתו רק גישה אגואיסטית זו אמיתית, וכל הווריאציות של העיקרון "ייהרג ואל יעבור", אינם בעיניו, אלא דמגוגיה, המבקשת לשעבד את האדם ולבטל את חרותו. החופש הבלתי מוגבל של האדם נעשה לא רק ערך עליון, אלא גם ערך יחיד. הואיל והחיים הינם חלק שחופש האדם מתייחס לגביו, לא יכולים להיות סיבה או ערך בעולם שבגינם או בשמם יהיה מוצדק להקריבם. תפיסת עולם זו הינה אגוצנטרית ואגואיסטית, והיא רואה רק את זכויותיו של הפרט שהן תמיד על חשבון הכלל ועל חשבון הערכים שהכלל מטפח. העובדה שפרטים רבים ואפילו הם הופכים רוב, מבקשים להיבנות על חשבון הכלל, אינה משנה את מהות התפיסה. גם פרשת "העקדה" הן זו ההיסטורית והן זו הסמלית זכתה להתייחסות אגוצנטרית זו.

והנה תפיסה זו של "העקדה" מעידה לא רק על היסוד האגוצנטרי המונח ביסודה ומניע אותה, אלא היא מעידה גם על חוסר יכולת נפשית, ואולי אף אינטלקטואלית להבין את עיקר מהותה של פרשה זו. הפרובלמטיקה של גישה פרשנית מעוותת אל "העקדה" מצויה אפילו אצל עמנואל קנט. בדומה לרבים אחרים לא דייק קנט בהבנת הטכסט המקראי. לא ברור בכלל על סמך מה הוא טוען על יצחק אבינו שהיה תמים ביחס למתרחש. דברי קנט בהערת השוליים בספרו על ההבדלים בין פילוסופיה לתיאולוגיה שלפיהם "הילד המסכן עוד נשא, בלי לדעת לשם מה, את העצים אל המזבח", נראים, כאילו לא קרא קנט את הדיאלוג שבין אברהם ליצחק שבו יצחק שואל את אביו "הנה האש והעצים ואיפה השה לעולה?". כבר שאלה זו עצמה, בלי כל תשובה, מוכיחה, שיצחק הרגיש יפה כי להליכתו עם אברהם יש משמעות מעבר לצידה החיצוני הגלוי. ברור לפי השאלה שיצחק חשד במשהו, ועל כן קשה לכנותו "תמים". גם תשובתו הסתומה של אברהם אבינו "ה' יראה לו השה לעולה בני" מרמזת שיש יסוד לחשד שבלב יצחק, ושתיקת שניהם, של יצחק ושל אברהם, לאחר דיאלוג קצרצר זה, מלמדת שיצחק הבין יפה את העתיד לקרות. תמוה בעיני איך נכשל קנט בהבנת הנקרא, ואיך לא הבין את הפסוקים לאשורם. ואולי אין הפילוסוף מוכשר לקרוא כראוי טכסט סימבולי, בהיותו אמון יותר מדי על היגדים ישירים וחד-משמעיים.

והנה בשעה שקנט מנסה להוכיח שלעולם אין אדם¹⁵⁷ יכול לדעת אם המדבר הוא קול האלוקים או קול אחר, הוא מתגלה לא רק כמי שלא קרא או לא הבין את פסקל המתעד את התגלות שחוה ואת תחושת הודאות שזכה בה¹⁵⁸, אלא מתברר שהוא אף לא הבין את מהותה ההחלטית והבוטחת של האמונה

8. בראשית כ"ב עם פירוש רש"י ועם פירוש רבנו לוי בן גרשום עם שינויי נוסחאות, ציוני מקורות וביאורים בעריכת ברוך ברגר ואלי פריימן. הוצאת מעליות שלייד ישיבת ברכת משה, מעלה אדומים תשנ"ג בביאור הסיפור שם מעמוד 294 ואילך.

9. Emmanuel Kant, The Philosophy Faculty versus the Theology Faculty, page 63. ועיין בעיקר בהערה הארוכה.

10. לגבי עדותו של פסקל עיין ב"החוויה הדתית לסוגיה".

הדתית. על פי העקרון שלפיו אין האדם מסוגל לתפוס את האינסופי, מנסה קנט לחייב את אברהם אבינו לטעון את הטענה של "ברי ושמא ברי עדיף". בדרישה זו מערבב קנט בין ההכרה השכלית לחוויה הרגשית הוודאית של ההתגלות האלוהית.

לפי קנט מובן שבשביל האדם הסופי בכוח תפיסתו, קול אלוקים האינסופי הוא תמיד בחזקת שמא¹⁵⁹. ואולם דבר זה נכון רק בתחום ההכרה השכלית. לעומת זה, בגין אופיה ההחלטי של האמונה מה שבשביל קנט הוא שמא, בעיני המאמין ולרוחו הוא ברי מוחלט. דווקא המוסר האנושי, שהוא ברי בשביל קנט, הופך בעיני המאמין ל"שמא" גמור. כל ההוויה האנושית בעבר ובהווה מעידה על כך שה"מוסר" האנושי משתנה תדיר לאורך ולרוחב. במבט על האורך ההיסטורי ולרוחב הגיאוגרפי של עמי עולם מתברר שלא מוסר אחד יש לאנושות אלא מוסרים הרבה, ומה שאינו מוסרי במקום אחד ובזמן אחד יכול להיות התגלמות המוסר במקום אחר ובזמן אחר. יש מקומות שבהם שולטת המונוגמיה ויש מקומות שבהם אשה נישאת בעת ובעונה אחת ומניה וביה לבעלה ולאחיו שלא הצליח למצוא אשה. לעמי האיסלם יש הסברים מוסריים למדי לריבוי הנשים, ויש בעולם מקומות שבהם מתכבד האורח באשת בעל הבית או באחת מבנותיו.

מן הראוי שנחשוב בעניין זה גם על דרכי ההצדקה למכלול מעשיה של המדינה הפשיסטית מזה, ושל המדינה הקומוניסטית מזה. יש להבין, כי אילו היה קיים בנו מוסר אימננטי אנושי טבעי כפי שטוענים פילוסופים רבים, ואילו היה זה מוסר עקבי וקבוע, היה עצם קיומו מבטל כל צורך לא רק בדת, אלא גם במשפט וגם בארגון החברתי של בני האדם. קיומם המתעצם והולך של המוסדות הללו מטיל ספק בקיומו או לפחות ביעילותו של המוסר האנושי.

והנה תפיסה זו של "העקדה" מעידה לא רק על היסוד האגוצנטרי המונח ביסודה ומניע אותה, אלא היא מעידה גם על חוסר יכולת נפשית ואינטלקטואלית להבין את עיקר מהותה של פרשה זו. מבחינה זו אפשר שאף הבנת היהדות את פרשתנו אינה הבנה מלאה די הצורך ואינה מדגישה מספיק את העיקר. כדאי לכן להדגיש ולומר באופן חד-משמעי שסיפור העקדה אינו בא רק כדי להעלות על נס את הקרבתו של אדם. מי שמבקש להבין את הסיפור בצורה כזאת מבין רק חלק מן הסיפור. דומה שברור הדבר, כי בתקופה שבה קרבנות אדם היו חזון נפרץ, לא היה כל צורך להמריץ בני אדם לעניין זה. להיפך, דווקא אדם שלא הקריב מבניו היה עומד בפני תמיהה חברתית"מדוע הוא מונע מן האלים את המגיע להם?" בספירה החברתית שלטה התפיסה, שקרבנות אדם הם חלק אינטגרלי מובן מאליו של הקשר ושל היחסים בין האדם לאלים. על רקע זה ברור שהעקדה באה להדגיש את ההתנגדות של הבורא לקרבנות אדם. "קח נא את בנדך" אינו העיקר ב"עקדה". אין זה אלא גורם מזמן המאפשר להשמיע את הפסוק "אל תשלח ידך אל הנער". חלק אחרון זה הוא הפואנטה של הסיפור והוא הוא עיקרה של פרשת העקדה. כל הסיפור חותר לקראת שיא זה.

סילוף אנכרוניסטי וסילוף הרמנויטי של משמעות העקדה

מן הראוי לציין שרוב הטענות הנשמעות בתקופה ה"מודרנית" נגד סיפור ה"עקדה" הינן אנכרוניסטיות ומגלות בורות מוחלטת במה שנוגע לטבעם של סיפורים מסוג סיפור ה"עקדה". אילו התחרשה עלילת

11. עמנואל קנט, שם עמ' 63. תמוה מאוד שאף מ"מ בובר מסתמך בספרו "פני אדם" (שם) על טיעון זה בלי להזכיר את קנט. לאור הכרתנו את כתבי בובר על המקרא חייבים אנו לחשוב שלא חוסר הבנה פשוט של הטכסט גורם, אלא יש כנראה צורך כפייתי חילוני להעדיף את האמונה בהכרה המוסרית האנושית האימננטית על פני ההכרה הדתית הלא-מודרנית.

הסיפור במאה ה-20 אפשר שהריאליה של העלילה היתה שונה ואפשר שגם ה"הקרבה" היתה ממוקמת בתחום אחר. תפקידו של הקורא ובמיוחד של הקורא המיומן כגון מורה או פרשן, הוא לפענח את המשמעות העקרונית מתוך העיצוב הריאלי המגלם אותה. נכון אמנם שלפטי הריאליה השפעה חשובה על אופיה וייחודה של המשמעות העקרונית, ואם כלי התחבורה המשמש את הדמויות הוא מכונת במקום חמור, חלים שינויים מקבילים אף במשמעות, אבל הגרעין המשמעותי נשאר דומה מכל מקום. נראה גם שהעברת העלילה לימינו היתה גורמת גם להדגשה רבה יותר של הצד הפסיכולוגי שבקונפליקט הן אצל אברהם והן אצל יצחק. אפשר גם שה"הקרבה" עצמה היתה מועברת או לתחום הפסיכולוגי-אישי-משפחתי, או לתחום הלאומי או לתחום של הגנה על זכויותיהן של קבוצות חלשות, מפני שבתחומים אלה יש עדיין הצדקה מוסרית כלשהי, אף לפי המוסר ה"חילוני" המקובל בימינו, הן להקרבה עצמית, והן להקרבת הבנים. ואולם גם תחומים אלה הולך ופוחת ערכם, ושוב אין הם נחשבים ראויים לכך שהפרט יקריב עצמו למענם ואפילו הקרבה פחותה ביותר.

ואולם מה לעשות נוכח העובדה שהדברים התרחשו ואף סופרו לפני למעלה משלושת אלפים שנה, והם עוצבו על פי המוסמכות שהיו מקובלות בימים ההם. אריך אוארבך בספרו "מימיזיס", העוסק בהתפתחות הסיגנון בספרויות המערב, הצליח לרדת לעומקו של הסיפור, ואף עלה בידו להבין את מגמותיו האמיתיות, אף שהוא היה כנראה חסר כל ידע בתחומי היהדות. הוא הבין שבתפיסה המונותיאיסטית הערך העיקרי הוא הציות וקבלת דבר האלוקים בלא הסתייגויות. ויכוח והתמקחות או אפילו היסוס והשתהות ביחס לצו האל המונותיאיסטי מעמידים מול תפיסת האל תפיסות אחרות, ולכן מוליכים לתפיסה אלילית פוליתיאיסטית¹⁶⁰. מצער שאוארבך לא טיפל טיפול אינטנסיבי בנקודה המעסיקה אותנו כאן - ודאי היה יכול להאיר את ענייני בהתייחסות נכונה אל טכסטים דתיים-אמנותיים קדומים, ואל חלקי טכסטים בצמידות לקונטקסט שלהם. אבל לאוארבך היה רקע תרבותי בעל איכות שונה בהרבה, מן הרקע התרבותי של האינטלקטואלים המדומים בימינו. המערערים על הסיפור בתקופה המודרנית מטילים עליו את כל הכובד המשתק והמדכא של תפיסתם המוגבלת לזמנם ולמקומם, ומגמדים את הסיפור לרמתם הם¹⁶¹.

יש בתלמוד הבבלי ובמקביל במדרש רבה התייחסות למתודולוגיה של הבנת היחס טכסט-קונטקסט. אגב דיון בהתקבלות ספר "קהלת" לקנון של המקרא מספרת הגמרא:

ביקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו סותרין זה את זה. ומפני מה לא גנוזהו?
מפני שתחילתו דברי תורה וסופו דברי תורה¹⁶².

בדומה לקטע זה בגמרא נאמר, כהמשך או כתוספת במדרש קהלת רבה.

ביקשו חכמים לגנוז ספר קהלת על ידי שמצאו בו דברים שמטין לצד מינות. אמרו, כל חכמתו של שלמה כך, שאמר: שמח בחור בילדותיך וייטיב ליבך בימי בחורותיך, והלך בדרכי לבך ובמראה עיניך. ומשה אמר: ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם. ושלמה

12. אריק אוארבך, מימיזיס, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ח (כל הפרק הראשון).
13. ראה לעניין זה את דברי יוסי שריד בכנסת המובאים במאמר זה מתוך מאמרו של הלל ווייס בספר "העקדה והתוכחה" הוצאת מגנס ירושלים, תשנ"א עמ' 36.
14. שבת ל' עמוד ב'.

אמר והלך בדרכי לבך ובמראה עיניך. הותרה הרצועה - לית דין ולית דיין. כיון שאמר :
ודע כי על כל אלה יביאך האלוקים במשפט, אמרו : יפה אמר שלמה¹⁶³.

משני הקטעים אנו מבקשים להסיק מסקנה מתודולוגית לגבי הבנת טכסטים בכלל. נמצאו סתירות בפרטים שבספר קהלת, ובדומה לזה נמצאו בפרטים אחדים סטיות מדברי התורה. המסקנה המיידית צריכה להיות כמובן שאין ספר זה הולם את שאר הספרים הנכללים בכתבי הקודש. היותו של הספר יוצא דופן לכאורה מצדיק את גניזתו. ואולם חז"ל מאומנים היו בקריאת טכסטים, והם מלמדים אותנו כי גם אם נראה לכאורה שיש בטכסט דברים סותרים או דברים שהם בניגוד לדברי התורה, לא פרטים אלה קובעים את אופיו השלם והכולל של הטכסט. את המשפט "תחלתו דברי תורה וסופו דברי תורה" יש להבין באופן שהמסגרת הכללית של ספר קהלת הולמת בהחלט את ספרי הקודש. כך יש להבין גם את סיום העניין בקהלת שנאמר בו "על כל אלה יביאך האלוקים במשפט"¹⁶⁴. משפט המסיים את הקטע הטוען שספר קהלת סוטה לכאורה מדברי תורה, מבטל את הסטייה שבדברים הסוטים. המסקנה הראשונה השלילית מתבטלת והמסקנה הכוללת והנכונה יותר, החיובית, תופסת את מקומה. דומה כאילו דברי קהלת פירושו, שאמנם יכול כל אדם לנהוג כרצונו, מעין חופש בחירה, אבל כל מעשיו ילקחו בחשבון בשעת הדין. אזהרה אחרונה זו משנה את כל מה שנחשב כסטייה, ומהפכת את משמעות הדברים באופן שכוונותיהם נעשות תואמות לדברי תורה.

כך הבינו את דרכה של פרשנות הטכסט גם מבקרים של התקופה המודרנית. ברוך קורצווייל בשעה שהוא דן בייחוד אופיה של הספרות העברית החדשה, דוחה בתוקף את התפיסות הפשטניות של ח"נ שפירא ושל שמעון הלקין. שני אלה טוענים שהספרות העברית החדשה היא המשך ישיר של הספרות הדתית הקודמת לה. שפירא טוען שאף בתנ"ך יש יסודות ואף נושאים חילוניים, ומצד אחר אף ספרותנו החדשה מטפלת לא מעט ביסודות דתיים¹⁶⁵. לטענת קורצווייל, שפירא אינו מבחין מצד אחד בין עיסוק בפרטים או בנושאים דתיים להתייחסות דתית לנושא, ובין עיסוק בפרטים או בנושאים חילוניים להתייחסות חילונית לפרטים או לנושאים אלה מצד אחר. לפי קורצווייל, שימוש בפרטים אינו מציין אם ההתייחסות הינה דתית או חילונית, ועל כן גורם לדעתו שפירא לערפול של משמעות המושגים. הלקין לא רק מביא את דברי שפירא וחוזר על טענותיו, אלא שהוא אף רואה בזיקה אל עולם האדם מצד המקרא יסוד חילוני¹⁶⁶. כנגד זה טוען קורצווייל שהדבר אינו כלל יסוד חילוני דווקא ואין לך ספרות ואפילו דתית שאין לה יחס כלשהו לאדם¹⁶⁷.

קורצווייל מקדים לזיכרון שלו עם שפירא ועם הלקין תיאור מסכם של תפיסתו ואומר :

"כל הרואה בטיפול בנושא חילוני מסויים את אופיה וקלסטר פניה של ספרות חילונית במובן המודרני, מעיד על עצמו שאינו תופס את עצם העניין, לא התופעה הבודדת מכרעת, אלא העולם הרוחני כולו, המקיף את כל פרטי החיים וקובע את מקומו של כל יסוד רוחני ונפשי בתוך הטוטליות של העולם בו אנו דנים... עצם המציאות של שירים או נושאים חילוניים ביצירותיהם של רשבי"ג, רמח"ל ויל"ג למשל, אינה יוצרת עוד

15. קהלת רבה פרשה א', פסקה ג'.

16. קהלת י"א ט'.

17. ח"ג שפירא, "תולדות הספרות העברית החדשה", הוצאת מסדה רמת גן.

18. שמעון הלקין (צופיה הלל) "מבוא לסיפורת העברית" הוצאת מפעל השכפול ירושלים, עמ' 9.

מימד רוחני משותף להם... ספרותנו החדשה מניחה בIODעין או שלא בIODעין את "הפרת
הברית עם אחדות התרבות היהודית (מקס וינר)"¹⁶⁸.

המסקנה העולה מדברים אלה לענייננו היא, שרק אנשים תמימים שדרכי ההבנה של טכסט ספרותי או טכסט אחר חתומים בפניהם, יכולים להסיק מסקנות לגבי מהותו ומשמעותו של טכסט, מפרט זה או אחר שהוא מכיל. נכון הוא שאין זה קל להצביע על המסקנה העקרונית והכוללת של טכסט נתון, כי מסקנה כזאת חייבים להסיק תוך התחשבות בסך הכל של הפרטים, גם אם הם רבים מאוד.

אף בסיפור העקדה חייבים אנו להסיק את מסקנותינו לא מפרט זה או אחר ולא מפסוקים בודדים, אלא מן המכלול השלם של הסיפור ומן ההקשר הענייני ההיסטורי, החברתי והגאוגרפי המלא.

הביטוי "ויהי אחר הדברים האלה"¹⁶⁹ מלמד שפרשת העקדה מעוגנת בקונטקסט ההיסטורי. הרב קוק בפירוש לסידור "עולת ראייה" אומר, כי "כל מה שעבר על אותו צדיק מיום הבראו, ובאופן יותר כללי, כל מה שעבר על המצוי כולו הוא הכשר לקראת המסאורע הנושא הזה"¹⁷⁰. אם נרחיב תפיסה זו עלינו להבין, שהעקדה קשורה גם לקונטקסט הגיאוגרפי, ולכן יש לראות בה גם תגובה לחיי העמים בארץ ישראל בימי אברהם אבינו. לפי זה צריך להבין, שמצד אחד הקרבת הבנים נחשבה לפי המוסר של הימים ההם כמעשה מוסרי בהחלט. שנית יש להבין שהעקדה לעולם לא נתמשה, והמערערים נלחמים בצל של עצמם. הם מערערים על שימוש באפשרות, שבימים ההם נחשבה מוסרית, לשם נסיון שאינו מתממש. פשוט נלחמים בטחנות רוח. ובשלישית, אם לא נתעלם מן הקונטקסט השלם נבין, כי פרשת העקדה באה בעצם לבטל את הנוהג להקריב קרבנות אדם. נראה כי עניין אחרון זה ראוי להרחיבו ולהבהירו.

חז"ל ידעו יפה את מלאכת הפרשנות. הם ידעו יפה שאין לדון טכסט על-פי משפט זה או אחר שאינו תואם את הבנתנו המוסרית. את הטכסט יש לדון על פי המסקנות העקרוניות המוסקות מן המכלול של אותו טכסט. הודות לידיעה זו התקבלו קהלת ושיר השירים לקנון של המקרא. למרבה הצער נראה שהעקרון הפרשני של הקונטקסט אינו ידוע לאותם פסוידו-אינטלקטואלים נבערים מדעת, המתנפלים כל שני וחמישי על פרשת העקדה. והדברים ברורים. פרשה זו אין לדון אותה על פי פרט זה או אחר המופיע בה בראשיתה או אפילו באמצעה של התפתחות העלילה הדרמטית, אלא לפי מה שמשמע מן העלילה כולה לאחר סיומה.

אין צורך בחכמה רבה במיוחד כדי להבין, כי בתקופה הנידונה המהווה את הריאליה של פרשת "העקדה", קרבנות אדם ובמיוחד קרבנות ילדים היו מקובלים ונפוצים ביותר. בתקופה זו משמעותה של פרשת העקדה היא בטול מוחלט של קרבנות ממין זה. מבחנו של אברהם היא הנכונות ולא המעשה כך שעצם העקדה היא משהו שלא היה ולא נברא. הדרמטיזציה של הנסיון, המגלה שיא שלמעלה מהישג ידו של יצור אנושי רגיל, משפיעה לא רק על גבורתם העליונה של אברהם ושל יצחק כאחד, אלא גם על האפקט של ירידת המתח הפתאומית, כאשר אברהם נדרש לוותר על הקרבתו של יצחק בכלל. קשה לדעת מתי מגיע אברהם אבינו לשיא גבוה יותר, האם ברגעים האחרונים לפני ביצוע המשימה, או שמא דווקא בשעה שבה נאלץ לשאת את העלבון של דחיית קרבנו על ידי הבורא.

19. ברוך קורצווייל, "ספרותנו החדשה המשך או מהפכה", שוקן ת"א וירושלים 1959, עמ' 45-47.
44.

20. ב' קורצווייל שם עמ' 17.

21. בראשית כ"ב א'.

כדי להיות מובן יש אולי לומר בבירור שהדחיה בפסוק "אל תשלח ידך אל הנער"¹⁷¹ חמורה הרבה יותר מדחיית קרבנו של קיין. המאמצים הנפשיים שאברהם היה צריך לעשות כדי להביא את עצמו ואת בנו למעמד העקדה, הם גדולים לאין שיעור, ממה שנדרש מקיין שהביא קרבן מפירות עבודתו. והנה קיין הרג את הנפש, את האח, משום תסכולו, ואילו אברהם אבינו כשם שקיבל את הדין להקריב את יצחק, על אף כל הקשיים הנוראים, כך הוא קיבל את הדין לוותר על כל המאמץ העל-אנושי ועל הבאת העניין לסיומו. כאן אברהם אבינו מכריז מין הכרזה אילמת שלפיה הוא עומד בנאמנותו, ועובד את הבורא אף כאשר הוא וקרבנו נדחים על ידו.

מדוע אין אברהם מפעיל את השיפוט המוסרי? פשוט מפני שלא היה יכול לנחש מראש את עקרונות המוסר של המאה ה-20. לפי המוסר של הימים ההם אין במעשה של אברהם כל פגם. אנו נמצאים כאן שבו יוצרת התורה את המוסר המודרני.

נראה שאברהם אבינו העמיד עצמו בכל העניין הזה מעל למערכת השיקולים האנושית, וקיבל על עצמו את מערכת השיקולים האלוקית. מערכת שיקולים זו שייכת לספירה המטאפיזית העל-אנושית, שאינה נכנעת לתפיסה האנושית המוגבלת, ואינה רואה במוות לא את היסוד הטראגי ולא את יסוד האבסורד. לפי תפיסה זו אין עניין המוות אלא שינוי מצבו הרגיל של האדם, לפי שיקוליו של כוח עליון שמחוץ לעולמו הפיזי והנפשי.

על אף תפיסה זו, המשוחררת מן התפיסה האנושית המוגבלת, מתחשב העולם הטרנסצנדנטי אף בתפיסה האנושית המקובלת הרואה במוות את שיאו של הרע. האלוקים מורה לאברהם, ובאמצעותו לאנושות כולה, לבטל כליל את השיטה. שבה אדם מבקש לרצות את העולם המטאפיזי על ידי הקרבת אדם אחר. אפקט חזק זה של הביטול לא היה מתקבל אילו נהג אברהם אבינו בדרך אחרת. היכולת של אברהם לציית, פירושה גם יכולת להשתחרר מן התפיסות המקובלות ביחס למוות. רק תפיסה אובייקטיבית זו, רק ציות מוחלט זה, נותנים לציטונו השני של אברהם, לויתורו על כל המערך הנפשי של המסירות שאין לה קץ ולנכונות ללא גבול את משמעותם המלאה. קיום הצו האלוקי השני על ידי אברהם חותם את העניין ולכן הוא הנותן לכל הסיפור את משמעותו. עתה מוותרים על קרבנות אדם לנצח.

על רקע זה יכול הנביא להשמיע דברים קשים כגידיים נגד העובדים למולך. אין ספק שלפרשה זו תפקיד מרכזי בהתפתחות האנושות לקראת אותו עולם הומניסטי, שיורשו המאוחרים, או אולי חסידיו השוטים בימינו, תוקפים את פרשת "העקדה" שלא הצליחו להבין את משמעותה.

חלק ב: העקדה כהיענות לתביעות ההיסטוריה

סיפור ה"עקדה" הפך מרכזי כל כך בחיי עמנו לא רק בגין הזכות שקנה לעצמו ולצאצאיו אבי האומה בגלותו נכונות לבצע את המעשה האכזרי ביותר שבני דורנו יכולים להעלות על דעתם. לכאורה אין דבר איום יותר מאב שנתן את החיים לבנו, שהוא בא לאחר זמן ומגלה נכונות לשחטו. ואולם כל קורא עתון יודע בימינו שיש אבות ואפילו אמהות גרועים מזה, שלא נכונות הם מגלים, ולא את צו ההיסטוריה

22. הראי"ה קוק, "סידור עולות ראיה", תפית שחרית, פרשת העקדה פסוק א'.

23. בראשית כ"ב י"ב.

ולא את צו הקיום, ואף לא את צו האל שהוא מעניק הקיום ומנהיג ההיסטוריה הם מקיימים למען איזו מטרה רוחנית, אנושית ואלוקית גדולה, שאין בכוחנו לשער את גודלה, אלא את זעמם האישי החולני הם מכלים בבנם חסר הישע, או עושים את המעשה מתוך שיקולים מחושבים של נוחיות וכדאיות אישית וקטנונית.

אם נשווה עתה שני אבות העושים אותו מעשה. (דרך הביצוע כמובן אינה ניתנת להשוואה כלל), אבל מתוך מטרות אחרות לחלוטין, נמצא שאף בין שני האבות השונים הללו קשה לערוך השוואה. האחד יכול להיות צדיק גמור והאחר ייחשב תת-אדם ללא ספק. העניין הזה דומה אולי במשהו למה שנאמר לגבי פיקוח נפש בשבת. "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה"¹⁷². ידוע שאפילו הצלת חיי עצמי אינה מצדיקה הריגת אדם אחר, ובזה נאמר "ייהרג ואל יעבור", כגון: שאמר עכו"ם ליהודי "זיל קטליה לפלניא, ואי לא, קטלינא לך"¹⁷³. אדם אחד שאל את רבה מה דינו של מי שעכו"ם מצווה עליו להרוג את הנפש (יהודי) ואם לא, הוא העכו"ם יהרוג את המסרב. על זה אמר רבה "לקטלוך ולא תקטול, מי יימר דדמך דידך סומק טפי, דלמא דמא דהוא גברה סומק טפי"¹⁷⁴ דהיינו, תיהרג ועל תהרוג אחרים, כי מי יאמר שדמך אדום יותר, אולי דמו של האיש ההוא אדום יותר. ומשמע מכאן גם שלכאורה אין למצוא שום סיבה אפשרית שתצדיק הריגת בניים למטרה איזושהי. שהרי אפילו לשם הצלת עצמו נאמר שיהרג ואל יעבור. ולא עוד אלא שהתורה רואה בקרבנות אדם תועבה. וכך נאמר בספר דברים: "לא תעשה כן לה' אלוקיך, כי כל תועבת ה' אשר שנה עשו לאלוהיהם כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלוהיהם"¹⁷⁵. נראה ברור למדי שלפנינו בפסוק מספר דברים, המסקנה שהתורה הסיקה מפרשת "העקידה".

נקודת מוקד ראשית

ועם כל זה תהא זו טעות לומר שלעולם אין הצדקה למות למען דבר גדול ורב ערך. ההיסטוריה ואף שיטות המוסר השונות מצאו הצדקה אפילו לגרימת מות לבני אדם יחידים ולפעמים גם לרבים למען עניין גדול. אם מסירת בן אחד יש בה הצלה לכל בני הדור, או לבני הדורות הבאים אפשר שהמעשה ייחשב לא רק מוצדק אלא אף כמעשה גבורה הראוי לשבח. באמת כך נחשבו מעשים מן הסוג הזה לאורך ההיסטוריה של כל עמי התרבות. ואולי להבנה כזאת קשר הדוק עם אמונתו הגדולה של אברהם אבינו. אם הבורא מצווה את המעשה הנושא הזה למרות שאמר "לך לך" - ושם "אעשך לגוי גדול"¹⁷⁶, ואף שאמר "כי ביצחק יקרא לך זרע"¹⁷⁷, אף שאמר "ושמתי את זרעך כעפר הארץ"¹⁷⁸, והנה על אף הפרדוקס הנורא שבדרישת "קח נא את בנד" האמין אברהם שהבורא לא יצווה על דבר שכזה, אלא אם כן מדובר במשהו שעתידיה של כל האומה לכל דורותיה תלוי בו. הוא האמין שהשם הגדול קונה שמים וארץ לא יכזב. נראה אם כן, כי מרכזיותה הלאומית של הפרשה נובעת מהיותה נקודת מוקד ראשית בהיסטוריה של האומה. אמונת אברהם אבינו פירושה, שהוא אברהם הבין את גודל השעה. כל האומה לדורותיה בסכנה. אם העקידה מתבצעת זרע אברהם שוב לא יבנה את עם ישראל, ודברי אלוקים חיים נמצאים מוכחשים, והדברים מובאים על ידי התורה עצמה Ad Absurdum, אלא שאברהם אבינו האמין, אחרת אין להבין את מעשיו, שאף במצבים האבסורדיים הגמורים יש לבורא

24. שבת קנ"א עמ' ד' וכן יומא פ"ה עמ' ב'.

25. שבת ע"ד ע"ב.

26. שם, שם.

27. דברים י"ב ל"א.

28. בראשית י"ב א'-ב'.

29. בראשית כ"א י"ב.

עולם פתרונו. אנחנו לא מבינים, אבל לבורא עולם יש פתרון לפרדוקס ויש לו פתרון אפילו לאבסורד. כך אפשר אולי להבין את מסקנתו של Soren Kirkegard בספרו "חיל ורעדה"¹⁷⁹.

הרב יעקב פילבר מנסה להסביר את גודל המעשה של אברהם אבינו על-ידי שהוא מתאר אותו מכתת רגליו בין האומות הנוהגים להקריב בניהם ומנסה לשכנע אותם לחדול ממעשיהם. והנה אחר שהוא עצמו הטיף נגד קרבנות אדם, היה עניין העקידה קשה מאוד על אברהם אבינו. הוא אשר הטיף נגד המעשה האכזרי, הולך לפתע לעשות כמותם¹⁸⁰. אינני יודע מנין לו לרב פילבר שאברהם אבינו נזקק לעניין זה בהטפותיו. בתורה ודאי שאין דבר מעין זה ואולי יש לו לרב פילבר מדרש שהוא מתייחס אליו כאילו כתוב במפורש בתורה. מה שמפריע מאוד בדבריו הוא שפירושו לא זו בלבד שאינו מעלה את גדולת אברהם אבינו לדרגה גבוהה יותר, אלא להיפך הוא מרדד אותה. האם כל הבעיה בעקידה היא זו שאברהם אבינו מתקשה לעמוד בפני העמים כמי שנה דורש ואינו נאה מקיים?

אם בדבר זה בלבד תלויה גדולתו הרי אין זה קושי שאי אפשר לעמוד בו. מנהיגים, וביניהם טובים ושלמים והגונים עוברים על דבר זה על כורחם ולרגל שנויים בנסיבות, דבר יום ביומו. אין לך אדם שאינו נאלץ ביום מן הימים להכחיש את עצמו ולהסתבך בסתירות. והרי "זה ספר תולדות האדם"¹⁸¹. חוסר היכולת שלא להשתנות, חוסר היכולת להיות עקבי תמיד הוא אחד מחסרונותיו האופייניים ביותר של האדם. דומה שגם לא נדרשת ממנו עקביות מוחלטת. מה שנדרש ממנו הוא לא להתכחש לשינוי שחל בו, ולהודות באזלת ידו. לא כן הדבר כאשר נדמה לנו שנפלה סתירה אצל מלכו של עולם כביכול. אם הוא מתגלה חלילה כמי שאינו אמין, אין עמידה לעולם כלל, ואם סתירה מעין זו תערער את בטחונו של אברהם אבינו באמיתות השם או באמינותו, שוב אין לו סיבה לשמוע בקולו, ונמצא שם שמיים מתחלל.

לכן חוזר אני להנחתי הקודמת ואומר כי גדולת אברהם אבינו גלומה ביכולתו לחוש בעוצמת חשיבותה של השעה ההיסטורית המיוחדת. הוא הבין, כי לא רק האומה הישראלית, אלא האנושות כולה מצויים ככאן על פרשת דרכים, והשאלה הגדולה היא אם יקום בקרבם אדם שימצא את הדרך הנכונה שאליה יש לפנות. כיצד עליו להבין את צו העקידה "קח נא את בנך" וכיצד עליו לנהוג. כיצד עליו לנהוג לאור הצו השני האומר "אל תשלח ידך אל הנער"? בלי אמונה מוחלטת, בלתי מסוייגת, מצב אברהם אבינו לא היה כאן מוצא כלל. מה שברור הוא שבלי אמונה כזאת גם אי אפשר היה להטות אותו מכוונתו לסיים את מעשה ההקרבה אחר שהדבר נעשה מוחלט אצלו.

חז"ל באמת הבינו דבר זה וייחסו לו מחשבות של סירוב. בתנחומא בובר נשתמר דרוש שרואה את הדבר באופן כזה: "ויקרא אליו וגו'. אמר לו אברהם: מי אתה? אמר לו: מלאך אני. אמר לו אברהם כשאמר לי הקב"ה להקריבו, הוא בעצמו אמר לי, ועכשיו אני מבקש שיאמר לי הוא בעצמו."¹⁸²

לפני ה"עקדה" כנראה לא נחשבה ביותר בעיני העמים אמונתו של אברהם אבינו. לאור המקובל אצלם בענייני אמונה, היה עליהם לראות בזלזול אמונה שאינה דורשת קרבנות ממש. קרבנות ממש כמובן זה

30. בראשית י"ג ט"ז.

31. סרן קירקגור - "חיל ורעדה" הוצאת מגנס ירושלים.

32. הצופה ער"ה תשנ"ב.

33. בראשית ה' א'.

34. מובא אצל י"א אפרתי, פרשת העקדה, הוצאת אגודת בני אשר פתח תקוה, תשמ"ג עמ' ר"נ. לדעתו של אפרתי אין מדרש זה מתיישב עם המקראות ונראים דבריו. ואולם במקום זה מתיישב המדרש יפה עם הפסיכולוגיה האנושית ובמיוחד עם הפסיכולוגיה של מאמין גדול.

קרבות אדם או פגיעה בגופו של האדם. רק "העקידה" על כל עוצמתה הדרמטית ועל עוצמתה הפרדוקסלית והאבסורדית יכלה לשכנע אותם כי קיימת במעשה זה בעיה אנושית חמורה. אבל כדי להיות משכנע, היתה "העקידה" חייבת להיות אמיתית. על אברהם אבינו היה להכריע בין הצלחת האלילות ובין הנכונות להקריב את בנו ולזכות באמון היקום ובוראו. אמון זה של הבורא הופך להיות גם אמון של העמים שעליהם נאמר בפסוק י"ח "והתברכו בזרעך כל גויי הארץ עקב אשר שמעת בקולי" ועל זה אומר ספורנו שם "ששכר מצווה מצווה, שתזכה בזה שיהא בניך לנס עמים, מורים לגויים עבודת הא"ל ית' ולך תהיה צדקה."¹⁸³

לשם מטרה זו, לשם שינוי מהותי ויהודי זה בכיוון התפתחותה של האנושות, מן הראוי לסכן את החיים. לשם דבר גדול כזה ראוי למות וראוי להמית ומטרה זו גם מצדיקה את התביעה המפי הבורא. היום קשה לנו להעלות בדעתנו איך היה נראה העולם בלי השפעתה המוסרית של "העקידה". הספרות ולא רק הספרות אלא גם ההיסטוריה והפילוסופיה יודעות דוגמאות רבות להכרעות מן הסוג הזה. אפילו מנהיגים פוליטיים וגם קציני צבא בכירים ולא בכירים נדרשים לעיתים להכריע בזעיר אנפין במצבים דומים לזה של אברהם אבינו או כמו זה של יצחק בנו. מי שעומד בעמדת מנהיגות או בעמדת פיקוד חייב לפעמים להכריע בין חיים למוות. אנו מכירים הכרעות מעטות שבהן הצליח האדם בבחירה בדומה לאברהם אבינו, ולעומתן אנו מכירים אחרות שבהן לא הצליח האדם לגלות מידה של גדלות ונפל בכשלונו.

שעת העקידה היא איפוא שעה של בחירה גורלית והיסטורית, מין פרשת דרכים שבה מוכרע לאן עם ישראל יגיע באחריתו. האם תתפתח האומה הישראלית על בסיס של אמונה גדולה באלוקים, בורא עולם ומנהיגות, הבוחן כליות ולב, המשגיח תמיד בכל עת על מעשה האדם, והקובע מה רע ומה טוב, מה צודק ומה בלתי צודק. השאלה הגדולה היא אם עם ישראל יתפתח לאומה הרואה את עצמה ויותר נכון את פרטיה-בניה לא כבני אדם מוגבלים ביכולתם אלא כאלים או לפחות בני אלים מן הסוג החמור שרואים לעצמם זכויות בלבד בלא כל חובות כלפי הכלל וכלפי מה שלמעלה מהם. לפי תפיסה זו אין בעולם דבר שהוא למעלה מן האדם הפרט. ושוב השאלה היא, אם כיוון ההתפתחות יהיה לכיוון המחפש את טובת הכלל והזולת או שמא תיבנה האומה על מוסר "אימננטי" ערטילאי, סובייקטיבי ואגואיסטי שקשה מאוד לסמוך עליו. העדפת הפרט ורצונו האינדיבידואליסטי היא יסודה של האלילות שבה כל פרט סומך בתפיסתו ובמעשיו על אל שהוא בעצמו בחר בו. במצב זה לכל אדם אל משלו, אל העושה רצונו של אדם ומאפשר לו להשיג כל מאווייו, ואף מצדיק אותם עד שכל איש הישר בעיניו הסובייקטיביות והאגואיסטיות יעשה, ואף על פי כן, לצדק ייחשב לו. לעומת זה במונותאיזם הצדק והטוב הינם בלתי תלויים באדם הפרטי. יותר משהפרט קונה לו זכויות, הוא מתחייב בחובות כלפי כל הסובב אותו. כלפי הבורא, כלפי העולם, כלפי החברה ואף כלפי עצמו. זה כמובן קשה לפרט, אבל זהו יסוד גדול בהתפתחות התרבות (וכוונתי היא לתרבות הרוחנית ולא לציוויליזציה החומרית-הטכנית). זה היסוד למעבר מן הציוויליזציה הראשונית המספק את צרכי האדם החומריים, אל הדאגה לצורכי הזולת, שבה כבר יש משום ביטוי לשאיפות רוחניות.

לפי זה פרשת "העקידה" היא גם נקודת מפנה בין עליונות החומר - הלא היא האלילות המעדיפה את הריבוי, לעליונות הרוח, הלא היא המונותאיזם, המעדיפה את האחדות ואת הייחוד. נראה, כמובן, כי אין לדבר על בלעדיות מוחלטת של אחת מתפיסות אלו, אלא על דומיננטיות יחסית בלבד. אף-על-פי-כן, הבדל זה הינו מהותי ביותר בהתפתחות האנושית.

35. בראשית כ"ב י"ח ושם בספורנו דבור המתחיל "עקב אשר שמעת בקולי".

תנודות קיצוניות מצד אל צד

תנאי מוקדם לסדר עולם חדש זה היא האמונה ללא סייגים בצדקת בורא עולם אף שדרישותיו נראות "אבסורדיות" ו"לא אמינות". כל עניין ה"עקדה" בתוקפה המלא אינו אלא פרשה של תנודות קיצוניות מצד אל צד. עשרת הנסיונות שנתנסה בהם אברהם אבינו תפקידם לגלות את האמונה הבלתי מסוייגת הזאת. "לך לך... אל הארץ אשר אראך" מזה ופרשת הרעב והירידה מצריימה מזה. "והיה זרעך כעפר הארץ" מזה "והעלהו שם לעולה" מזה. ואחר כל אלה שוב טלטלה קיצונית חזקה אל הצד שכנגד בדיבור "אל תשלח ידך אל הנער"¹⁸⁴.

הבאת האמונה למצב של אבסורד פעם אחר פעם מגמתה לאפשר להכיר את האמונה הגדולה הנחוצה לסדר העולם החדש שאינו אפשרי, אלא על בסיס מונותאיסטי, שאינו מאפשר את שלטונו של הרצון האינדיבידואלי הסובייקטיבי והאגואיסטי של הפרט. נראה כי לפי תפיסת התורה וכמובן לפי תפיסת אברהם אבינו, חילופי סדר אלה חשובים כל כך שהם מצדיקים את הציות המוחלט, אפילו כאשר מדובר בעקידת הבן. בדומה לחברה הרומנטית הרואה במוות על מזבח החופש של האומה, היענות לצו לאומי די בה כדי לשלח את הבנים אלי קרב, כך גם כאן, ואפילו אלף מונים יותר מכן, מדובר בעולם ערכי נעלה שבו יש לו לאדם מטרה נשגבה שלמענה כדאי וראוי למות ולכן גם כדאי וראוי לחיות.

בלי העקידה לא היה סיכוי להתבססות האמונה המונותאיסטית בעולם. בלעדי פרשה זו לא היה שום דגם להתנהגות האדם ביחס לאלוקיו האחד והיחיד הנעלה מכל חומר, המופשט, הבלתי נראה והבלתי נתפס. לא היו לאל זה מיתוסים המספרים גבורתו כלפי אב-אלים קדום או כלפי חבריו האלים המתחרים בו. לא פסל, לא תמונה ואפילו לא סיפורים. בריאת העולם הוא בין האל לקוסמוס ולאדם הנברא בסוף היום השישי אין חלק בו. "זה ספר תולדות האדם", והוא משמש פרשה היסטורית ולא קוסמוגונית. אף ה"עקידה" משמשת לנו סיפור לא מיתי, באשר אין בו התדיינות בין אלים, אלא סיפור אחד ראשון על מהות האל המונותאיסטי המתגלה בו לפנינו בצו בלא תנאי ובלא ויתור. בצו מפני שבלעדי הצו אין אנו רואים דבר. אפילו אין אנו יודעים מהיכן בא האלוקים כדי לצוות. פשוט לפתע הוא ישנו והוא מצווה.

מבין הפרשנים שאינם סמוכים על המסורת היהודית המאוחרת יותר, רק אחד הבין את העוצמה הזו של כוח הצו. רק אריק אוארבך כותב כי:

"...לא נאמר 'בבוקר' לשם הגדרת זמן, אלא בגלל המשמעות המוסרית כדי להביע את התכיפות, הדיקנות והקפדנות במשמעת אברהם... אבל הוא מקבל מרות, הוא צועד עד היום השלישי ובו הוא נושא את עיניו ורואה את המקום. מאין בא, לא ידענו, אבל המטרה סומנה בדיוק: 'ה' יראה' בארץ המוריה... כשם שאין 'בבוקר' הגבלת זמן כך אין 'ה' יראה' בארץ המוריה הגבלת מקום... 'ה' יראה' חשוב לא כמטרת מסע ארצי ביחסה הגיאוגרפי למקומות אחרים אלא כמקום הבחירה המיוחדת ביחסו לאלוקים"¹⁸⁵.

36. בראשית פרקים י"ב, כ"ב.

37. אריק אוארבך, מומדס, מוסד ביאליק ירושלים תשי"ח, עמ' 8-9.

הפרשה מלמדת איפוא את האנושות כולה ואת היהדות בפרט על טיבם של יחסי אדם-אלוקים באמונה המונותיאיסטית. כל הדתות המונותיאיסטיות, למדו מכאן את דרך האדם באלוקיו ואת דרך האלוקים בעולמו. מי פחות ומי יותר, מי על פני השטח בלבד ומי לעומק, וכבר שמענו שמקומו של יצחק נתפס או על ידי ישו או על ידי ישמעאל.

זאת ועוד. בלי העקידה אין מונותיאיזם ובלי האמונה המונותיאיסטית ומסקנותיה האנושיות-מוסריות, שום מוסר "אימננטי" לא היה נוצר יש מאין, ולא היו מסתעפים ממנו לא ההומניזם, לא הליברליזם, לא הדימוקרטיה, ולא שום קידמה. הברירה שבידי אברהם אבינו היתה לקדם את האנושות מבחינה מוסרית, או להשאירה במצבם וברמתם של עמי כנען, על קורבנות האדם, על גילויי העריות, על פולחנות הניאוף, על הרצח, על הגזל ועל דיכוי העבדים.

אברהם אבינו באמונתו הגדולה ובבחירתו הצייתנית בחר להביא עלינו את המפנה הגדול שאירע אי פעם בתרבות האנושית. במקום להשאיר את האדם משועבד ליצרים האפלים הבהמיים-חייתיים בחר אברהם באפשרות לשעבד אותו לרצון עליון שמחוץ לאדם התובע מערכת חדשה של התנהגות מערכת המתבססת על ציות מוחלט לכוח הטוב שבעולם, התובע להיצמד אל הטוב ולהתרחק מן הרע. כדי ששינוי זה יוכל להתרחש מן ההכרח היה לעבור את האירוע הדרמטי והטראומטי של ה"עקידה", שכשלעצמה היתה, כפי שראינו, ביטוי להתנגדות האלוקית לקרבנות אדם ולא רק דרישה להקריב את יצחק. דרישת ההקרבה היא מלכתחילה דרישה חלשה, כפי שזה מוכח על ידי מהותה הפרדוכסלית. אין דבר קל יותר מאשר להתווכח עם דרישה כזאת, והמדרשים מעלים שורה של טענות.

דרישה פרדוכסלית מעצם מהותה אינה דרישה מוחלטת וחד-משמעית ונקודה זו אפשר שאריך אוארבך טועה. הוא לא לקח בחשבון את הפרקים י"ב-כ"א ודן רק לפי המצוי בפרק כ"ב, אבל אם נתחשב בהקשר ה"גדול" יתברר שלא קשה להיכנס להתדיינות עם התביעה האלוקית של ה"עקידה". הוויכוח ממש מתבקש כאילו המקרא אומר לאברהם אבינו "אמור דברידך!" רק מאמין כאברהם אבינו היה מסוגל להפוך דרישה מסוג זה של ה"עקידה" לסמל העמידה האנושית הצייתנית בדרישה האלוקית המחמירה, על-אף, ואולי דווקא לאור הקושי הלוגי שבבסיסה של הסיטואציה.

ראייה פשטנית אצל בני דורנו

לבני דורנו הפסוידו הומניסטים והפסוידו אינטלקטואלים קשה מאוד להבין את המציאות הנפשית הפרדוכסלית הנדונה. בשאיפתם העיוורת אל הרציו ובשעבודם המוחלט לרציונליזם נעשתה ראייתם פשטנית והם מבינים הכל רק בצורתה השטחית-הסכמטית. לכן יקשה עליהם להבין גם כי רק הכרעתו של אברהם אבינו אפשרה לבני דורנו הספקנים, האתאיסטים והמרדנים להעמיד את התיזה הסוביקטיבית-אגואיסטית שלהם מול תפיסת היהדות. אלמלא עמידתו של אברהם לא היה מתפתח שום מוסר בעולם (יפי הנפש של ימינו היו מדשדשים בביצה החייתית-בהמית של התרבות הכנענית או מצרית ודומיהם. המוסר שנחשב לאנשי ימינו "אימננטי" פשוט לא היה קיים בלי התביעות המוסריות שהתפתחו בעקבות ה"עקידה" וזכו לאישור באמצעות גילויי שכינה בסיני.

עם הופעתה של הגישה הפוסט-מודרניסטית באמנות ובספרות של ימינו התבטל ערכה של ה"עקידה" ונפסלו כל ערכי הרוח. המקום שהפוסט-מודרניזם תופס היום בספרות מקביל למקום שהניהיליזם תופס בתחומי הפילוסופיה, והוא גם מקביל למקום שהאנרכיזם תופס בפוליטיקה ובחברה. אין ערכים, אין חוקים, אין משפט, אין צדק, אין ארגון ואין סדר בעולם. מתגלה שהפוסט-מודרניזם הוא

בעצם פרה-מודרניזם כי הוא נסוג אל התפיסות הפרימיטיביות של ריבוי אלים המעודד אינדיבידואליזם אגואיסטי. החברה האנושית נתפסת בימינו כשרויה במצב של כאוס. אף העולם האנושי נשלט על ידי תהליכים של אנטרופיה שהם בלתי הפיכים כפי שאנו מוצאים גם בתיאוריות חדישות במדעי הטבע. לפי תיאוריות חדישות אלה קיימת החוקיות בטבע רק בטווח צר מאוד של הראיה האנושית. האינסוף הזה של הקוסמוס ואף זה של העולם המיקרוסקופי שרוי באי סדר מוחלט ובלתי הפיך, עד ללא תקנה. מצב זה נתפס גם כמצבו של האדם, ובמצב זה, שלפי התפיסות הנדונות אין בו מקום לתשובה באשר אין בו חזרה למצב קודם טוב יותר, אין כמובן לדבר על ערכים ועל הקרבה למענם. בעולם זה אין כמובן שום מקום ל"עקידה". לא לעקידת יצחק ולא לעקידה אחרת מודרנית יותר. במצב זה, יתרחש בעולם מה שיתרחש, ואפילו החמור והאכזרי ביותר - הכל עומדים מנגד ואין מתערבים. איש אינו מוכן היום לקיים את הפסוק "וילכו שניהם יחדיו"¹⁸⁶.

בעולם זה אין כמובן כל הסבר, ואפילו לא תיאולוגי, לשואה. כי הרי לתופעות העולם כולן אין רקע ערכי. הבעיה הגדולה של דורנו היא שאם אין לאדם ערכים או מטרות שלמענם ראוי לו למות או להמית, פירוש הדבר שאין גם ערכים או מטרות שלמענם כדאי לחיות. אבל דבר זה כבר אמרנו ואנו כבר יודעים שבמצב זה הופכים גם החיים חסרי מטרה ועל כן גם חסרי ערך. כך מתגלה שבאופן פרדוכסלי גורמת השיטה הליברלית-הומניסטית, המבקשת להימנע בכל מחיר מכל מגע עם המוות, השיטה שאינה רואה כל הצדקה למות או להמית אפילו למען הערכים הנעלים ביותר, לזלזול חמור בערך החיים. חברה שאין לה ערכים המצדיקים את המוות והמצדיקים את החיים נעשים בה החיים זולים, והרצח, הגלגול חסר הטעם וחסר הנימוק של ה"עקידה", רובץ לפתחו של כל מועדון ריקודים של בני הטיפש עשרה.

הדבר היחיד הקיים עדיין בעולם זה הוא הפרט, שהפך מאמצעי למטרה קדושה, המצדיקה את עקידת הכלל על מזבח הפרטים. כך נהפכו היוצרות בעולמנו הרוחני. לתביעה השרירותית והלא מוסרית להקריב את הכלל למען הפרט קוראים בימינו הומניזם והיא נחשבת לנאורה, ואילו להיפך, התביעה להקריב את הפרט למען הכלל נחשבת פרימיטיבית, ברברית או פשיסטית. הוויכוח הזה בין זכות הכלל תולדת המונותאיזם האלטוריסטי, לזכות הפרט תולדת האלילות הפוליתאיסטית-האגואיסטית, הוא אחד המוקדים המרכזיים של מלחמת התרבות שאנו שרויים בעיצומה.

חלק ג: העקידה והמוות בתפיסה אלוקית ובתפיסה אנושית

דומה שכדאי לסטות כאן ולהרחיב את ההסבר לטענתנו בעניין התפיסה האלוקית ובעניין התפיסה האנושית של המוות. על עצם קיומו של הבדל בין התפיסה האנושית לאלוקית אפשר לשמוע לעתים על סמך הפסוק "כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי"¹⁸⁷. בהמשך פסוק זה אנו שומעים כי ההבדל הוא ברמה או בגובה אבל קשה מאוד לקבוע הבדלים מהותיים בגלל ריבוי התחומים שעליהם פסוק זה יכול לחול.

נראה כי בענין היחס למוות אפשר להצביע על הבדל מהותי וקונקרטי למדי. הנה ילד בן חמש נדרס בכביש. כדי לא להדהים נוותר על תיאור התאונה ועל תיאור הגופה ונסתפק רק ברמו שמצוי ממילא בדברינו. והנה המשפחה בהלם, האם זועקת והשאר נדמו מרוב כאב. במקרה אחר משפחה נהרגה

38. בראשית כ"ב ו'.

39. ישעיהו נ"ה, ח' ט'.

בתאונת דרכים. מארבעה אחים נשארו שניים והם נותרו יתומים חסרי ישע. במקרה שלישי מכונית מלאה ילדים התנגשה ברכבת ועשרות נהרגו ונפצעו. במקום אחר נפל מטוס והתרסק ואין ניצולים. ולפני כל אלה ששה מיליון נרצחו בדם קר, ביניהם מיליון ילדים, תינוקות של בית רבן והטף וגם נשים צדקניות וגם חסידים, צדיקים, למדנים, ראשי ישיבות ותלמידיהם. האין כאן קושיא נוראה שאין עליה תשובה? האם בכל אלו נוכל לומר שעולם כמנהגו נוהג? או שמא יש לראות בזה עונש? והשמיים שותקים. איש לא שמע את תשובת השמיים ולאיש אין זכות לדבר בשמם, ואנחנו מה?

ואולם ברור שכל האימה הזאת צומחת וגדלה בתודעתנו הסובייקטיבית ולכן לא יוכל להיות דיון על עניין זה אלא בין בני אדם סובייקטיביים בינם לבין עצמם. כל הדברים שזכרנו אירעו אצלנו ואפשר שהם יקרו שוב ושוב ולנו אין התגלות כמו שהיתה לאיוב. אנו דור של הסתר פנים.

ועם זה מותר לנו לחפש ולנסות להבין שמץ מן הדברים, ועלינו להיות אמיצים בנסיון זה ולנסות לראות את הפגם בנו ובחוסר היכולת שלנו להתייחס לעצמנו ולמותנו באובייקטיביות. ואולם נראה שכל מערכת הערכים שלנו משובשת בעניין זה. כדי להשתמש במשל נאמר שהגיע הזמן לשאול מה עדיף, הענבים והיין או שמא החומץ שעשוי מהם. והרי החומץ הזה נחוץ להכנת סוגי מזון הרבה, בזמן שהיין הוא מותר ואף מוזיק. ומי יכריע נוכח מצבים אלה איזה מהם עדיף? ודאי הוא שלא השתיין המכור ליין. ובאותו אופן יש לשאול מנין שמצב המוות הוא גרוע ממצב החיים. האם אין הדבר אצלנו כך רק מפני שזוהי הרגשת בני האדם? והרי אף אצל חז"ל מצאנו מי שסבור כי "מוטב לו לאדם שלא נברא וכו"¹⁸⁸. רק אנו בני האדם פוחדים מן הבלתי ידוע ואנו רוצים להמשיך לחיות. בין אם חיינו טובים או רעים, מכל מקום כבר הסכנו אליהם, ואילו מן המוות אנו חוששים. ואולי כל זה סובייקטיבי ואי-רציונלי ואין בו כל אמת של ממש. ואולי זוהי ראייה חד-צדדית של האדם בלבד.

ראיית המוות בעיניים אובייקטיביות

ואולם הבורא הוא למעלה מכל זה, ובשבילו החיים והמוות אינם מצבים מנוגדים, אלא שני מצבים שונים, כמו שני מצבי צבירה שונים של מתכת או של מים או של חומר מן החומרים. והוא - הבורא לפי שיקולו מעביר חומרים ובני אדם ממצב אחד למשנהו ולכל מצב ערך משלו ותפקיד משלו ואין מצב אחד עדיף על חברו. אפשר שכך נתפס המוות אצל הבורא, שחשיבתו היא החשיבה היחידה שהיא אובייקטיבית באמת. הקב"ה מביא לפי זה מוות על האדם כאשר האדם מפגין בעולם את מהותו המעוגנת בחטא ואם ינציחו את חייו הוא עלול לגרום להנצחת החטא. האדם נעשה בן תמותה כדי שהחטא הארעי לא יהפוך למשהו קבוע ונצחי. עד מהרה הראה האדם שחיים של כאלף שנה מאפשרים לחטא אופי קבוע מדי ועל כן צומצמו חייו לבסוף למאה ועשרים שנה בלבד. הסבר זה הוא הסבר אפשרי לתהליך של קיצור חיי האדם בשלבים. אפשר שיש בדברים אלה הסבר גם למבול (לא מוזכר שם דבר על כעסו של הקב"ה), גם לגורל דור הפלגה ואף למחיית זכר עמלק.

ברגשותיו אין האדם מסוגל להיות אובייקטיבי כלל. לעומת זה הוא מנסה לנקוט גישה אובייקטיבית לפחות במחשבותיו, ואז מנסה הוא להשתחרר מן הסובייקטיביות אף ביחס להבנת מהות המוות ולא לראות אותו כולו רע מכל וכל. נראה שאף סוקרטס נהג בדרך זו כאשר לא הסכים לברוח מעונש המוות שנקבע לו על ידי חמש מאות אזרחים של אתונה שנבחרו לשמש שופטיו. סוקרטס נימק את סירובו בכך שבריחה כזאת תחבל בחוקים ותגרום לזלזול בהם.

40. ערובין י"ג ע"ב.

אם יש יסוד כלשהו לדברים הללו, אין הכרח לראות במוות תמיד עונש על חטאינו אף כי אפשר שיש לפעמים שהוא בא כתוצאה ישירה או עקיפה של מעשינו. והנה אפשר גם כי ברגע שבו מתברר לכל שחיי האדם הולכים לכיוון שלא כדאי לקיים את החיים בשבילו, יש והקב"ה מחליט להעביר את האדם למצב האחר השונה ממצבנו בחיים. והרי באמת כך סבור גם א' קמי כאשר הוא מעמיד במרכז הווייתנו את השאלה, אם ראויים החיים שלנו לכך שנחיה אותם¹⁸⁹. ואולם כל עוד כבולים אנו בתפיסתנו האנושית המוגבלת והסובייקטיבית אין אנו מסוגלים לקבל את הדבר הזה, לא ביחס למותו של ילד, לא ביחס לשואה, ולא ביחס לפרשת העקידה, אך קשה לנו גם עם מותו של סוקרטס וגם עם ההתאבדות שנדונה על ידי קמי.

נראה שגדולת אמונתו של אברהם אבינו היתה בכך שהוא הרגיש, כי יש תפיסה אובייקטיבית של המוות ותפיסת הבורא אינה כבולה על-ידי התפיסה האנושית הסובייקטיבית, ולכן היא שונה בהרבה מתפיסתו המקובלת של האדם. אברהם אבינו הפנים את השוני הזה עד כדי כך שלא ראה אסון בשינוי שחל אצל האדם עם מותו. הוא העמיד עצמו בנקודת ראותו של הקב"ה באופן שהאמונה והדת היציבים גרמו אצלו לדחיית המוסר הפנימי העצמאי הגמיש והמשתנה. קל מאוד לייחס לבורא ולאברהם אבינו אכזריות, ולעומת זה קשה מאוד לראות את המוות בעיניים אובייקטיביות. אברהם אבינו הוכיח שהוא מסוגל לזה.

ואם אמנם אובייקטיבית אין המוות התגלמותו של הרע, יש לשאול את השאלה מדוע חייבים אנו להעניש את מי שרוצח נפש אדם. אם המוות שווה בערכו ובמעמדו לחיים, לא עשה הרוצח כל רע. ואולם יש לזכור שהן הקרבן והן הרוצח חיים על הנחות היסוד המקובלות על בני אדם, ואשר לפיהן המוות הוא רע גמור. הרוצח אינו פועל בספירה האלוקית, אלא בספירה האנושית ואף הוא סובר כשאר בני אדם שהחיים טובים בהרבה מן המוות. לכן כשהוא רוצח אדם הוא לפי תפיסתו מתכוון להרע לו, והוא אכן גורם לו רע אף לפי הרגשת הקורבן וקרוביו ואף לפי הרגשת שאר בני האדם. הואיל ואף מדובר כאן בשינוי שאינו הפיך בידי בני האדם, נחשב הרצח בין בני אדם רע ביותר. על הרע הזה ראוי הרוצח בהחלט לעונשו הכבד.

מעבר הדומה למעבר ממצב של חיים למצב של מוות מצוי בכל תחומי הטבע. אף שם מתרחשת טרנספורמציה מתמדת מחומר אחד לחומר אחר. יש צמחים הבולעים ומעכלים חרקים, והחרק הופך צמח, יש שאדם נטרף על ידי עדר של זאבים או על ידי כרישים והפך להיות חומר מחומרי גופם. יש גם בעלי חיים הניזונים מצמחים והופכים את תאי הצמח לתאים של בעלי חיים, אך יש גם בעלי חיים הניזונים מבעלי חיים אחרים, וכך הופך לעתים הגדי לאריה, לזאב או לבן-אדם. הכל תלוי בכך מי אכל את מי. לפי יחסנו המקובל אל המוות מן הראוי היה שאף שינויים אלה יגרמו זעזועים עמוקים בנפשנו. ואולם ראייתנו הסובייקטיבית והאגוצנטרית גורמת שאנו מזדעזעים כמעט רק ממותו של אדם, או ממותם של בעלי חיים המסמלים בני אדם.

גם חומרים אורגניים נקלטים בצמחים ובעלי חיים וכך מצויים מעברים מזן לזן, מסוג לזוג וממין למין. בדרך זו הפכים עצים לפחם, פחם הופך לנפט וחומרים אורגניים הופכים למאובנים והחילופים כמעט אינסופיים. כל המעברים האלה דומים למעשה למה שמתרחש במעבר מחיים למוות ואפשר שהמוות אינו אלא סוג של הווייה אחרת. והנה אף האדם גורם לעתים במו ידיו לתהליכים מסוג זה. הוא הופך יין לחומץ, סלק לסוכר, עצמות בעלי חיים לדבק, וכך כמעט בלי סוף. והשאלה היא, אם אפשר לייחס לאחד המצבים הללו ערך שונה מן הערך של המצב האחר. אולי בשביל החומר הנפסד

41. א' קמי, המיתוס של סיזיפוס, הוצאת עם-עובד תל-אביב 1978, (1942) עמ' 13.

המצב החדש הוא מעין מוות, ואף בעינינו זה מין כליון אף-על-פי שאנו יודעים שבאמת יש לחומר תקומה לאחר כליון מדומה זה. ואולם בעיניים אובייקטיביות של מי שמסוגל להתבונן בתהליך מן הצד או מלמעלה, אין כאן אלא שינוי של מצב הקיום. לכן נראה גם כי ההתרגשות שלנו מן הצד האלוקי בפרשת העקידה מוגזמת היא ומאוד סובייקטיבית.

והנה נראה שאברהם אבינו הכיר את האפשרות האובייקטיבית הזאת של שינויים במצב הקיום ומסוגל היה להזדהות עמה. ההזדהות הזאת היא הזדהות עם דעת עליון ואפשר לראות בה את הגדולה שבאמונת אברהם אבינו. הוא הבין שבתפיסה האלוקית החיים והמוות נתפסים באופן אחר ובתפיסה זו אין במעשה העקידה לא אכזריות ולא חוסר מוסריות. אמונתו המוחלטת והבלתי מתפשרת אפשרה לו לאברהם אבינו להזדהות עם התפיסה האלוקית ולנהוג לפיה. לא פחות מהזדהותו של סוקרטס עם ערך החוקים שבגינה הוא נמנע מלהמלט מגזר הדין הבלתי צודק. על כן באמת לא היתה כאן הדחייה של המוסרי על ידי הצד הדתי, כי הגישה המוסרית בכלל אינה משחקת תפקיד אצל אברהם אבינו וכפי שראינו אף לא אצל רוב רובם של הפרשנים העתיקים-המסורתיים. הגישה המוסרית פשוט אינה קיימת אצלם בנבדל מאמונתם הדתית.

פעמיים הוכיח אברהם אבינו את אמונתו הגדולה ואת נאמנותו המלאה. פעם ראשונה כאשר הסכים להקריב את בנו למרות שידע שהעניין עומד בסתירה להבטחת ה' עצמו. ההוכחה השנייה נעשתה בשעה שוויתר על הקרבת יצחק. לפי תפיסה זו אין כל קושיא על הבורא. הוא ידע שמדובר בניסיון, הוא ידע שאין בין מצב של חיים למצב של מוות אלא טקסי המעבר של הקבורה בלבד. הוא ידע גם שהגיעה העת להטיל שינוי במערכת התפיסות האנושית, הרואה בקרבנות אדם דרך נאותה של עבודת הבורא. מן הסיפור השלם מתברר שרצון הבורא הוא, שהשליטה במעבר ממצב של חיים למצב של מוות לא יהיה בידי האדם. בראייתו הסובייקטיבית של האדם המוות הוא רע ועל כן לאדם אין זכות לגרום לזולתו מה שרע בעיניו. זכות זו חייבת להישאר לעד בימי מי שמסוגל לראותו בעיניים אובייקטיביות לא אינטרסנטיות. אובייקטיביות כזאת קיימת כמובן אצל הבורא בלבד.

האדם, ואף האדם הדתי המאמין נשאר נאמן למצבו הפרדוכסלי. מצד אחד עליו לקבל מעתה (לאחר העקידה) שאין להקריב קרבנות אדם, ומצד אחר עליו לקבל את התפיסה האלוקית שלפיה המעבר מן החיים למוות אינו בסיס לאבסורדי. אין מעבר זה אלא שינוי מצב, מעבר מצורת הופעה אחת למשניה. הבנה זו היא ההישג הרוחני הגדול של הדת והאמונה, והמוני האדם חסרי האמונה או חסרי הדת שאינם מסוגלים להסכין עם תפיסה זו מצויים במצב של נסיגה אל שלבי ההתקדמות הרוחניים הרציונליים הישנים שמזמן אבד עליהם כלח. הסתמכות על הנחות יסוד מיושנות אלו, והרצון לנגח בעזרתן את האמונה ואת הדת מגלה בכל הזדמנות מחדש כי המלך עירום.

העקידה בפירוש המוליך לתהום

במאמר הקצר על העקידה מספר הוגו ברגמן סיפור חסידי מעניין. בתורה כתוב על אברהם אבינו "והאמן בה"¹⁹⁰ והמלה האמין באה בלי יו"ד. מאחר שהיוד בקבלה היא סמל הספירה "חכמה" אומר ר' צבי אלימלך מדינוב שגדולת אמונתו של אברהם אבינו היא בזה שהוא האמין בלי "חכמות", בלי התחכמויות, אלא באמונה תמימה ופשוטה כמו שמאמין ילד¹⁹¹. עד שהיתה אמונה תמימה כזאת בבורא, לא היתה למאמין כל בעיה עם ה"עקידה". להיפך, היא העניקה לו אידיאל של אמונה תמימה

42. בראשית ט"ו, ו'.

שבהישג ידו של אדם בן תמותה. ואולם ברגמן הפילוסוף המודרני יודע שבתקופה המודרנית שבה אין אמונה תמימה כזאת ועל כן כבר קירקגור הפילוסוף ההולנדי חייב היה להסביר לעצמו ולאנושות כיצד אפשר שאלוקי הצדק ונביאו השואל "השופט כל הארץ לא יעשה משפט?"¹⁹² יהיו מוכנים למעשה אכזרי ולא מוסרי של שחיטת הבן (ואפילו מדובר בהשתתפות בהסכמה של בן בוגר).¹⁹³

ברגמן מפרש את המדרש כאילו הקול המורה על העקידה בא מתוך אברהם עצמו, וה' תובע ממנו את עלבון המוסר. השטן מספר לאברהם שה' יאשים אותו ויאמר לו "שופך דם אתה".¹⁹⁴ ברגמן טוען שקירקגור מסתבך, מפני שלפי תפיסתו הצו המוסרי הוא בעל תוקף (בדומה לאמת הלוגית) רק עד שאלוקים אינו מבטל אותו, וזו בעצם התפיסה היהודית שבאה גם לביטוי בפסוק "נעשה ונשמע".¹⁹⁵

נראה לעניות דעתי שלא קירקגור אלא דווקא מבקרו ברגמן הוא המסתבך. המוצא של קירקגור הוא בהכרה שהאדם נאלץ מעצם מהותו לחיות עם הפרדוקס ואברהם אבינו חי עם הפרדוקסים של חייו בגבורה. ברגמן, כך נדמה סלף או לא היה מוכן להבין את דברי המדרש. המדרש אינו תובע את אברהם בשם המוסר. לא ייתכן שהמדרש ישים את התביעה בשם המוסר בפי השטן ויתכוון לזה ברצינות. הצו על העקידה בא במדרש מפי הקב"ה וכשהשטן אומר לאברהם "למחר הוא אומר שפכת את דמו" מבקש הוא להעמידו על הסתירה שבדברי האלוקים ואינו מדבר על מוסר. השטן טוען שהקב"ה מעמיד את האדם בפני פרדוקסים אבסורדיים וחסרי הגיון. בערערו על ההגיון שבמהלכו של אלוקים בשום אופן אין השטן נציגו של המוסר אלא דווקא נציגו של ההגיון הצרוף. את תשובת אברהם "על מנת כן" או "ויתר על כן"¹⁹⁶ יש להבין באופן שהוא מוכן לעמוד נגד ההגיון ולחיות את חייו תוך עמידה מתמדת מול הפרדוקס.

אלא שברגמן מוטרד יותר מדי מפחד הציות המוחלט. ברגמן חי בתקופה שבה הציות המוחלט הוא פסול לכתחילה, מפני שהשתמשו בו כמפלט מן הדין בנאשמים בזוועות השואה. ברגמן, בדומה למספר אנשי רוח בתקופתו, לא הבחין בין ציות לבני אדם לציות לאלוקים. הם גם לא הבחינו בין הציות לעולם המטאפיזי, לציות לנציגיו של עולם זה בין בני האדם. נראה ברור שאמונתו של ברגמן מלאה התחכמויות שלא כאמונת אברהם אבינו על פי הסברו של ר' צבי אלימלך מדינוב. ברגמן מבקש לשמור על האמונה בבורא אך הוא דבק גם באמונו בתבונת האדם, וביכולתו לעשות תמיד את ההכרעה הנכונה. וכך כותב ברגמן: "תבונתנו נעשית לסמכותנו העליונה. היתרון הגדול של הדרך (השניה) הזאת הוא האמון באדם, בכוחו ובכשרי ההתפתחות שלו, הנאמנות לאדם באשר הוא אדם"¹⁹⁷. בשם טענה זו מבקש ברגמן לכפוף את הטכסטים הקדושים כולם, וכן את המסורות הקדושות ואף את האנשים שנתקדשו ולהעמיד את כולם תחת שלטונה של התבונה האנושית. הוא מכיר אמנם בסכנה אך לא בשלמותה ואף אין הוא מסיק מהכרה זו את המסקנות המתבקשות. הוא חושש שמא יחשוב האדם שהוא סמכות יחידה. וכאן מסתבך ברגמן בנסיון למצא סינתיזה. אמון מלא באדם אך גם נסיון לקבוע לו גבולות, להאמין בתבונה האנושית ולהאמין בהתגלות האלוקית עם נטייה לטובת התבונה. הוא

43. הוגו ברגמן "השמייים והארץ" בפרק העקידה והאדם של היום, ספרי תל-אביב עמודים כ"א-כ"ח.

44. בראשית י"ח, כ"ה.

45. סרן קירקגור, "חיל ורעדה" הוצאת מגנס ירושלים.

46. בראשית רבה פרשה נ"ו פסקה ד' (מפורש בידי מ"א מירקין, הוצאת יבנה תל אביב חלק ב' 1980, עמ' 269).

47. שמות י"ט, ח' (ויענו כל עם יחדיו ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה...) ועיין שמות כ"ד, ז' - (כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע).

48. בראשית רבה שם, שם.

49. הוגו ברגמן שם, עמ' כ"ח.

אפילו אינו אומר שההתגלות בעצם מתרחשת בתוך תוכה של התבונה ושל התודעה האנושיות. הוא רוצה בהתגלות כמעט הייתי אומר כפשוטה, אך יחד עם זה הוא מעניק את הבכורה לתבונה האנושית.

דרך זו של נסיון לשמור על הקצוות המנוגדים, כפי שברגמן מציע אותה לנו, מסבכת אותנו ביותר. מצד אחד הוא משאיר אותנו עם הפרדוקס ומצד אחר הוא רוצה להשליט אותנו עליו. נראה שתפיסת קירקגור על ההשלמה עם הפרדוקס ועל קבלת התביעה הדתית כדוחה את דרישות המוסר, מתקבלת על הדעת הרבה יותר. הואיל ואין ברגמן מוכן לבטל את ההתגלות ואף אין הוא מוכן להוציא אותה מפשוטה תובע ההגיון שיקבל את מרותו של הצו הדתי. במקום הכרעה ברורה וחד-משמעית לטובת התבונה והמוסר תוך ויתור על הסתמכות על ההתגלות, או להיפך, הכרעה ברורה וחד-משמעית לטובת הצו הדתי מסתבך ברגמן בסתירה לוגית פנימית בשיטתו¹⁹⁸.

הרגש המוסרי והצו הדתי

אמנם כבר הערתי על כך בהערה¹⁹⁹. ואף-על-פי-כן חשוב להדגיש כאן שוב שבובר טועה בכל תפיסתו את העניין. בייחוד טועה הוא טעות גורלית בטיב הקשר שבין הציות לשואה. לטענתו, דווקא אחר השואה, שגילתה את הסכנות שבציות העיוור, חייבים אנו לסמוך יותר על ההכרעה המוסרית האישית שלנו²⁰⁰.

ראשית יש לזכור שאנו דנים בציות לקול הטרנסצנדנטי שבובר וברגמן מבקשים לקבל אותו ולא בציות לבני אדם ואפילו לא לבני אדם הנחשים נציגי הטרנסצנדנטי. לא מובן כלל מה מקום יש להשוואה בין שני סוגים אלה של ציות, אלא אם כן הוא מבקש באמצעות ההשוואה להכחיש את קיומו של הטרנסצנדנטי. אבל אם כך הדבר מדוע אין הוא אומר אותו באופן ברור.

שנית, תמוהה בעיני טענת בובר, האומרת שבגלל פשעיהם הנוראים של אחרים אנחנו צריכים להיטיב את דרכנו. בובר פשוט מחטיא את הכתובת לתביעותיו. הוא מפנה את התביעה אלינו ואינו מפנה אותה למי שבאמת צריכים לתקן את דרכם. ואלה קיימים, על אף שינוי הזמנים ועל אף ההצלחה המדומה של הדמוקרטיה, גם בימינו. ואולם בובר מנסה פשוט להשפיע על מי שלדעתו מוכן לשמוע לו, והוא מתעלם מן העובדה שהוא עושה עוול נורא לקרבנות השואה, אלה שאינם ואלה שעדיין חיים אתנו. הוא מטיף מוסר לנרצחים במקום להפנות הטפותיו לרוצחים. דרך זו הפכה מאז לשיטה אצל השמאל הישראלי הספוג שנהא עצמית ואף אצל השמאל הלא ישראלי המושפע מן הנאציזם בהיותו אנטישמי. מתוך איזו אטימות רגשית ותבונתית אין בובר ומרעיו אלה מרגישים בחוצפה הצינית שבתביעה זו.

ושלישית דווקא היום, אין ממש בתביעת קנט, בובר, ברגמן ועוד, להעדיף את הרגש המוסרי על הצו הדתי. חמישים שנה לאחר השואה, כאשר השואה מוכחשת בפי רבים וכאשר שנת הזרים והאנטישמיות פושטים שוב בעולם בקול תרועה, חייב הדבר להיות ברור כשמש לכל. המוסר האנושי הוא דבר שלא היה ולא נברא. מוסר זה הוא מין בועת אוויר שמתפוגג ונעלם בכל רוח מצויה. גם כאשר דיברו עליו והתייחסו אליו כאילו הוא קיים, גם אז הוא היה תמיד גמיש ביותר ולעתים השתמשו בו

50. יש להקדים כאן דרך אגב שהן בובר והן ברגמן מתעלמים מאופיו וממהותו של הצו הדתי (או אינם מבינים אותו), הצו הדתי הוא טוטאלי. בשביל החילוני שאינו מאמין, צו זה אינו קיים. לעומת זה בשביל מי שהוא קיים מצוי הוא תמיד מעל לכל. הוא מעל לצו המלך, מעל לחברה, מעל למשפט ואפילו מעל למוות. בשביל הצו הדתי הלכו בני אדם למוות על המוקד, לא רק בזמנו של אברהם אבינו. העקידה התקיימה ממש אצל אלפים במשך אלפיים שנה. קשה להבין כיצד רוצים בובר וברגמן לדחות את הצו הדתי באמצעות האשליה של המוסר.

51. ראה הערה 7.

שימוש ציני. בתקופתנו נתגלה מוסר דמיוני זה לא רק כגמיש אלא כהפכפך. היום נלחמים בשמו להכרה בנישואי הומוסקסואלים. אינני דן בקיפוחם הכלכלי, המדיני והחברתי של אנשים אלה. הם מבקשים יותר מזה. מבקשים להעניק להם גושפנקה חוקית כדי שיוכלו לייסד משפחה. רוצים שיעניקו להם זכויות מלאכותיות שהטבע מנע מהם. הטבע מנע מהם אפשרות הוליד וללדת במסגרת המשפחתית שלהם ואף-על-פי-כן באים היום בני אדם ודורשים לתת לגיטימיות למשפחה שמלכתחילה היא אינה משפחה באשר אין היא מסוגלת למלא את הפונקציה הטבעית של משפחה.

אבירי הקידמה המזהים בין חופש ניהיליסטי למוסר ידרשו ודאי לגיטימציה אף לנישואין בין אח לאחות, על אף הידוע לנו על התנוונות שעלולה להכות בצאצאים. השלב הבא יהיה אולי נישואין בין אב לבתו ובין אם לבנה באופן חופשי, שלא כמו במיתוס היווני ששם דברים אלה הם בחינת קללה²⁰¹.

עם כל הצער שבדבר חייב אני להביע כאן את החשש שברגמן וכל המהססים התמימים כדוגמתו, כל אלה שנתנו אמון כה רב בתבונתו ובכושרו המוסרי של האדם והעמידו אותם מעל לציוי הדתי גרמו לא מעט להתפתחות הניוון המוסרי אליו הגיעה החברה הישראלית בימינו. אמנם מופעלת עלינו השפעה חזקה של העולם המערבי, אבל כל עוד ראה עם ישראל את ייחודו בעולם כערך מרכזי בעל חשיבות וכתנאי לקיומו, היתה אפשרות לרסן את המגמות הניהיליסטיות, ולהחזיק אותן תחת שליטה ולשמור עליהן במצב מבוקר. האישור העיוני להשלטת ה"רציו" המטומטם וה"מוסר" המושחת המשוחרר מכל רסן, שברו למעשה את כל הכלים. כללי המשחק נקבעים היום בידי פוליטיקאים שמאלניים קיצוניים שהבנתם בבעיות האנתרופולוגיה ובבעיות האתיות של האנושות המודרנית ושל האומה המתחדשת שואפת לאפס. האנושות והאומה זקוקים היום למוסר מרוסן, יציב וקבוע, שאיננו מחליף את עורו עם כל שינוי באווירה. מוסר כזה הינו תנאי להמשך קיומנו האנושי והלאומי.

עתה נוכל להבין את התעלמות המקורות העבריים מן המוסר האנושי. ברור שמוסר זה הוא פרובלמטי ביותר לא רק בזמננו אלא בכל הזמנים. לכן חכמינו ופרשנינו אינם נזקקים כלל לבעיה המוסרית שמעוררת העקידה. להם ברור שלמוסר האנושי אין תוקף בפני הרצון האלוקי ובפני הצו הדתי. הם הבינו את הצו הדתי כהווייתו. הצו הדתי הנו טוטאלי ואין הוא נרתע לא מן המוסר, לא מן המשפט, לא מסמכותה של מלכות ואף לא מן הכוח האלים, באשר כל אלה נוצרו בידי בני אדם. בני ישראל התייחסו לכל הכוחות הללו באופן זה לאורך ההיסטוריה והם אף היו מוכנים לשאת בתוצאות. הם גורשו, הם נושלו ואף עלו על המוקד בגלל שהעדיפו את הצו הדתי שלהם. הם עשו את דבר האלוקים עליון לחוק שהגו אותו המשפטנים ובעלי המדינה. הם העדיפו אותו על כל הכוחות החזקים ואפילו על הציבים והקבועים. על אחת כמה וכמה שהם העדיפו את החוק הדתי בשעה שהוא בא לידי התנגשות עם אשליית הרגש המוסרי האישי שבסופו של דבר אינו אלא הכרעה פרטית של האדם הסובייקטיבי הקרוב בראש וראשונה אצל עצמו. רק אדם חילוני וחסר אמונה שהחוק הדתי אינו קיים בשבילו כל עיקר, רק הוא יכול להעדיף עליו את האשליה המוסרית שאין כל הוכחה ממשית לקיומו. אם יש בנו הרגשה מוסרית כלשהי היא באה מן החיברות ולא מאיזה מקור אימננטי מיסטי. מספר מקרים שבהם

52. מ"מ בובר שם בהערה 7.

53. סופולקט, שבע הטרגדיות (אידיפוס המלך), תרגום שלמה דיקמן כרך א' מוסד ביאליק ירושלים 1963, עמודים 39-132. ועיין גם מאכס פריש, הומו פאבר, ספרות פועלים מרחביה, 1968. ברומן כמו במחזה מדובר כמובן בטעות גורלית אלא שהומו פאבר הוא אדיפוס הפוך שהגורל מוליכו אל בתו שנשכחה על ידו. האסון הוא שפעמים שאדם מאבד צלם אנוש והעתונות של ימינו מלאה בדוגמאות; אסון על גבי אסון הוא שלעתים הופך ההרגל קבע; ואף זוכה לאישור של המוסר.

גודלו בני אדם מילדותם על ידי בעלי-חיים הוכיחו, שאצל בני אדם אלה אין כל מקום לדבר לא על רגש ולא על חוש מוסרי, ובוודאי לא על מוסר אימננטי.

חלק ד: עץ הדעת, העקידה והאדם האובד במרדו

מאז ראשיתו מנהל האדם מאבק עם הכוחות העליונים כדי להגיע לבירור חד-משמעי, דברו של מי יקום בעולם ובידי מי תהיה השליטה. האדם מעצם מהותו כבעל תבונה תובע את השלטון לעצמו ומשתדל לדחוק רגליו של כל כוח אחר ומבקש לתפוס את מקומו. כבר בתחילת ספר בראשית אנו מוצאים את הנחש אומר לאשה "כי יודע אלוקים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלוהים יודעי טוב ורע. ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעיניי ונחמד העץ להשכיל ותיקח מפריו ותתן גם לאשה עמה ויאכל"²⁰².

יש מפרשים שהנחש מאשים את האלוקים, כאילו הוא מבקש למנוע מן האדם את הדעת, כי הוא חושש מן האדם ומשאפותיו. אין ספק שפירוש זה הוא הבל, וריח של גישה מיתולוגית נודף ממנו. אין להניח שהבורא שם את העץ בתוך הגן עם האדם אם יש לו מה לחשוש מאדם זה ומשאפותיו. נוסף לזה סוף העניין מעיד שהבורא אפילו אינו נאבק באדם כי אין אצלו כל חשש. כאשר מעשה האדם אינו נראה לו הוא פשוט מגרשו מן הגן. מה שמתקבל יותר על הדעת, הוא שסיבת האיסור נעוצה ברחמי ה' על האדם. הקב"ה יודע "כי ברב חכמה רב כעס ויוסיף דעת יוסיף מכאוב"²⁰³. נראה שיש כאן גם העמדה בניסיון הבודק אם יוכל האדם לקבל על עצמו איסורים התלויים בלעדית במשמעת העצמית.

נראה גם שיש בחטא האדם משום התמכרות יתר לאספקטים החיצוניים החושניים של העולם, כגון מה שכתוב "כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעיניי ונחמד העץ להשכיל"²⁰⁴. הכל חושני ואפילו היסוד הרוחני כביכול של "להשכיל" זוכה לתואר "נחמד". השכלה זו, פקחת עיניים זו, נקנית בדרך שהתורה מציינת אותה בתואר מן השורש "חמד". נהייה זו אחר החיצוני והשטחי מסבירה גם מדוע אין האדם מסוגל לשאת באחריות על מעשיו ומדוע מנסה הוא להטיל את האשמה על האישה ועל הבורא שנתן לו אותה.

סלחנות הבורא כלפי האדם

היוצא מדברינו הוא כי הפירוש הקרוב ביותר לפסוקים הוא זה האומר, כי האדם מנהל מאבק חד-צדדי על השלטון בעולם באמצעות החכמה שזכה בה בחטאו. האלוקים מתבונן באדם מן הצד בלי להיגרר למאבק עמו, בניגוד לאילי המיתולוגיה למיניהם. על אלוקים זה ראוי להמשיל את דברי מילן קונדירה על הרומן. קונדירה סומך על הפתגם ביידיש האומר: "וען דער מענטש טראכט - גאט לאכט", שפירושו "כאשר האדם חושב, מהרהר - האלוקים צוחק". הדבר דומה לפסוק "רבות מחשבות בלב איש ועצת ה' היא תקום"²⁰⁵, או לאגדה על אשמדאי שנשאל על ידי בניהו בן יהוידע "מפני מה כשראית אותה חופה היית בוכה? - מפני שאותו החתן עומד למיתה בתוך שלשים יום ותהא הכלה שומרת יבם קטון שלש עשרה שנה". וכך צחק אשמדאי למי שביקש מן הסנדלר נעליים לשבע שנים אף שהוא לא יוציא שבעה ימים. וכן צחק כאשר ראה מכשף אחד עושה כשפים בלי לדעת שהוא יושב על אוצר

54. בראשית ג', ה'-ו'.

55. קהלת א', י"ח.

56. בראשית שם ו'.

המלך²⁰⁶. וברור שהאדם המוגבל בידיעתו מעורר רק חיוך אצל מי שרואה את מצבו האמיתי. כך טוען קונדירה שהאלוקים צוחק, מפני שהאדם חושב והאמת נעלמת ממנו והאדם לעולם אינו מה שהוא חושב על עצמו. הראשונים שבמחברי הרומנים ביססו על מצב אנושי זה את אמנות הרומן. כך נולד הרומן לא מן העיון במופשט, אלא מרוח ההומור²⁰⁷.

באופן דומה נוהג כנראה אף הבורא באדם ובחיה בחטאם. אם לא בהומור, הרי הוא מתבונן בהם לפחות במין סלחנות על נסיונותיהם לכבוש את העולם, וכשבא הזמן הוא פשוט מוציא אותם מן הגן ומטיל עליהם את העונש המגיע להם. לא בפתע פתאום ולא בהיסח הדעת התפתתה האשה. לא פיתוי רגיל יש כאן, אלא החלטה לאחר בדיקה מדוקדקת ולאחר שיקול דעת. האכילה באה כדי להשיג תבונה, והתבונה נותנת אפשרות להיות כאלוקים. שוויון זה מאפשר לבסוף לאדם לתפוס את מקומו בעולם. לאחר שניסיון זה של היחיד נכשל בא הניסיון החברתי המשתמש בשותפות בכוח, כדי לגבור על האלוקים ולתפוס את מקומו. "ויאמרו הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמיים ונעשה לנו שם"²⁰⁸. דבר זה הוא בדיוק ההיפך ממעשי אברהם שעליו מסופר "ויקרא בשם ה'"²⁰⁹, אך זה גם מנוגד למה שכבר התקבל לפני כן "אז הוחל לקרא בשם ה'"²¹⁰. ומשמע מכאן שמעשה דור הפלגה הוא מרד וניסיון לתפוס את מקום האלוקים בעולם, שהרי במקום לקרוא בשמו הם מבקשים לעשות שם לעצמם.

ומשתמע מכאן כי בעיית האדם המורד אינה בעיה של כפירה בקיום הבורא. דבר זה אינו נושא לוויכוח כי אין לייחס לו ניסיון כלשהו של הוכחה, כשם שאי אפשר להוכיח את היעדרו. חוסר האפשרות להוכיח חיוב או שלילה עושה את העניין נושא לאמונה. אמונה עקרונית בקיום נחוצה ביותר למורד שאם אין לו אמונה כזאת אין לו גם במי למרוד. השאלה גם איננה מה טיבו של אלוקים ומה הוא דורש מאתנו ואם בכלל יש לו דרישות אל בני האדם. התביעה לדחיית הצו האלוקי מפני רגש המוסר האישי מעמידה על הפרק את השאלה מי הוא האלוקים בעולם. האם הוא כוח אובייקטיבי המצוי מחוץ לאדם? משהו או מישהו הקיים לפני האדם ואחריו, והוא אף למעלה ממנו, והוא מתייחד בזה שלאדם השולט על הארץ אין לו שליטה עליו. האדם אינו שולט לא בו ולא במעשיו ובדרכיו, ואפילו הבנת האדם ביחס אל האלוקים לקויה בחסר גדול. השאלה היא אם כן האם כוח אובייקטיבי זה הוא האלוקים או שמא האלוהים הוא האדם, ולשום כוח ואף לא לכוח עליון אין זכות להתערב בחייו, במעשיו ובשיקוליו. בכל הדרכים מבקש האדם להראות, שהאדם באשר הוא אדם ובאשר הוא בר דעת הוא עליון על כל הכוחות שבעולם ורק על פיו יישק דבר. הוא קובע מה אמת ומה שקר, מה אמיתי אותנטי ומה מזויף, מהו טוב ומהו רע, והוא אף מחליט מה מוסרי ומה אינו מוסרי, והוא הסמכות המלמדת אותנו מהו החוק. כל הכרעה תבונית, רגשית ואף מוסרית נעשית בידי האדם-הפרט המתיימר לתפוס את מקום האלוקים.

בין הפרט והכלל

עקרון זה של סמכות הניתנת בידי האדם הפרט מאפשר לתקופתנו לדבר על פקודה בלתי חוקית בעליל. דבר זה אפשרי רק מפני שהמוסר האנושי הפרטי נחשב למשהו שמעל לחוק ומעל לכל סמכות. לפי כל

57. משלי י"ט, כ"א. אמנם "מחשבות" בפסוק זה הן גם תכנון של חטאים שה' מפר אותן, אבל חשיבה שגויה יש בדבר מכל מקום.

58. גיטין ס"ח עמ' ב'. הנוסח העברי הוא לפי ספר האגדה של ח"נ ביאליק.

59. על פי מילן קונדירה, אמנות הרומן, הוצאת זמורה ביתן תל אביב, עמ' 146.

60. בראשית י"א, ד'.

61. שם י"ג, ו'.

זה ברור, שסמכות הכלל בעניין החוק, המוסר ושאר זכויות של חופש וכדומה כפופה לעולם לעקרון של חופש הפרט. במאבק שבין הפרט לכלל הנצחון הוא בידי הפרט לפחות במה שנוגע לתיאוריה. הפרט זכאי לדעת מה שהכלל מבקש להסתיר. הוא זכאי להתנגד לרצון הכלל. הוא זכאי לסרב לצאת למלחמה בשם המוסר הפרטי שבידו או בשם האידיאולוגיה הפציפיסטית. הוא זכאי לסרב לשרת עם נשק ביד והוא זכאי לחבל בצביון היהודי של המדינה היהודית. הדילמה של אימת הכלל וכיצד לרסנו, שהיא בוודאי דילמה גורלית שיש לדון בה באריכות ובכובד ראש, נפתרה כאן בדרך הקלה של שיתוק גמור של הכלל ושליטת כל זכויותיו.

המסקנה היא שלא הפרט משרת את הכלל ואת המדינה ונהנה אחר כך אף הוא מרווחתם, אלא כולם - הכלל, המדינה, המשפחה, הצבא, התקשורת, הכלכלה, החינוך - קיימים רק כדי לספק את צרכי הפרט. הפרט הוא מעל לכל וממנו אי אפשר לדרוש דבר שאינו מתיישב עם מה שמתקבל על דעתו. הבעיה היחידה בכל זה היא שככל מה שיש לכלל בא לו מכוחם של הפרטים, ואם הם אינם משרתים את הכלל ואינם מספקים צרכיו ואינם סרים למשמעתו - אין לכלל מה לתת לפרטים. אפילו את שלוותם ואת בטחונם אין הוא יכול להבטיח.

בשם החופש זכאי הפרט לעשות כמעט כל העולה על רוחו. הוא יכול לפעול באמצעות התיאטרון, באמצעות התקשורת ובאמצעות הכלכלה. הוא זכאי להשמיץ ולהשפיל את מי שאינו מקבל את דעתו. הוא זכאי לדכא אותו כלכלית. הוא זכאי אפילו להשתמש בגופם של בני אדם לצורכי מחקר ולצורכי השתלות. המגבלות שהחוק שם על הפרטים נגד שמוש כזה ברוב המקרים אינן ישימות כי איש אינו יכול לקבוע בוודאות אם הטיפול שרופא נתן לחולה הוא טיפול הולם או שמא יש בו צד של ניסוי וחקירה של המחלה.

בייחוד קשה לבני אדם להתגונן מפני ידם הקשה של עתונאים. חופש הדיבור וחופש העתונות מנוצלים לעתים בצורה צינית על ידי פרטים שהגיעו לעמדות מפתח בעתון, ברדיו או בטלוויזיה, והם מנצלים את האמצעים הללו שהכלל מממן ומעמיד לרשותם כנגד כל מי שאינו נראה בעיניהם. הוסף לכל הנ"ל שהפרט רשאי גם לנהל חיי מין ככל העולה על רוחו, גם עם אשת איש, גם עם אחות, בתנאי היחיד שאין הוא פוגע בזכויות הפרט של בנות זוגו. מי יודע אלו זכויות עלול עוד הפרט להשיג לעצמו, והמיתולוגיות של העמים מלאות דוגמאות לרוב.

ומשתמע מן האמור שהפרט מתנהג כאילו "האדם הוא הא-לוהים"; הוא מעל לכולם והוא חופש מכולם ומבלעדיו אין א-לוהים אחרים מלפניו. אבל כל זה אינו חדש כלל. כבר דנו באדם הראשון ובדור הפלגה, ואף כוונתיו של פרומותיאוס מן המיתולוגיה היוונית ידועות לכל, וכבר שמענו גם את מי שאמר כי "ממעל לכוכבי א-ל ארים כסאיי"²¹¹. כן שמענו על פרעה מלך מצרים ועל המלך אנטיוכוס, על קלאודיוס האל ועל אדריאנוס קיסר, ואף על נירון קיסר. דומה שהאדם נלחם מראשיתו במגבלותיו באמצעות הניסיון לצבור כוח רב ולכבוש את מקומו של אלוקים. ואולם בגין כוח הא-ל ובגין מגבלותיו של האדם הוא הופך לעתים מגיבור הירואי לגיבור טרגי ובימינו אפילו לגיבור אבסורדי. ומכל מקום לא דבר ריק הוא שפרומותיאוס מזה וסיזיפוס מזה הם ומצבם בעולם הפכו להיות מוטיב נצחי בספרות. האדם בן כל הדורות אינו מסתפק בהיותו אדם. הוא שואף להיות אלוהים והוא מוכן לשלם את המחיר.

62. שם ט', כ"ו.

בימינו אין בונים מגדל בבל אף כי בתכניות החלל ובהנדסה הגנטית יש דמיון מה למרד של דור הפלגה. מכל מקום, המרד הטכנולוגי של ימינו אינו גלוי ואינו בוטה. הלחץ של הדת שוב אינו טורד כל כך ועל כן אף המרד מתנהל על מי מנוחות. הביטוי המודרני המובהק לכוונת האדם של היום להדיח כביכול את האלוקים הוא הניסיון להכחיש את קיומו. הניסיון להכחיש שיש לו תביעות כלפי בני האדם ומעל לכל הניסיון להשליט את צו המוסר האישי על הצו הדתי. מן הניסיון האחרון משתמע אמנם שישנה הודאה בקיום הא-ל אבל סתירות מסוג זה אינן מטרידות את מנוחת האדם המודרני.

בעצם, אף המאמץ לנסות ולהכחיש את קיום הא-ל, אף שזה ניסיון חסר סיכוי מבחינה לוגית, מראה, שהאדם זקוק לחלל ריק מאלוקים מפני שהוא מבקש למלא אותו חלל בעצמו. כך הגיע האדם במסעו הארוך מן הזעזוע המדומה, מן הפגיעה במוסר כביכול על ידי פרשת העקידה, ועד הניסיון לדחוק את רגלי האלוקים מעולמו ולתפוס את מקומו. בלשון אחרת אפשר לומר שהאדם המודרני עבר מעבודת האלוקים לעבודת אלילים זרה, שבה האדם הוא האליל. במקום לעבוד את ה' פנה האדם לעבוד את עצמו. הניתוח שלנו מגלה שמבחינה רוחנית האדם מצוי בנסיגה, והקידמה האמיתית היא ממנו והלאה. האדם המודרני מתגלה אם כן כפרימיטיבי עובד עבודה זרה המאמין באמונות טפלות על עצמו ועל כוחו. בשורה זו בוודאי אינה נעימה לאוזני אותם פוליטיקאים שמינו עצמם גם כאלילי המוסר וגם כנביאי השקר שלו.

העמדת הפנים של אנשי הקידמה

מובן שאת המסקנות הללו אין ציבור אנשי הקידמה מוכן להסיק, ואינו מוכן אפילו לקבלן. אנשי הקידמה מעמידים פנים בפנינו ובפני עצמם, שהם חכמים ומתקדמים, והם יודעים את כל האמת, במקום שהאדם הדתי רק משלה עצמו מרוב בערותו. ואולם ברור לכל שאין זו אלא העמדת פנים בלבד. מה שציבור זה רוצה באמת מוכח על ידי תביעותיו בתחום חופש הפרט. תביעות אלו מוכיחות באופן ברור, שכל פרט ופרט בציבור זה מבקש בכל כוחו להשליט את רצונו על הטרנסצנדנטי והוא רוצה לתפוס את מקום האלוקים בעולם. ואולם שאיפה אנטי-הומניסטית סמויה זו לא תצליח, והערובה לכך הוא המוות. בטרם יספיק האדם להתקרב אל מילוי שאיפתו להיות כאלוקים, יעבירו הבורא למצב האחר של הקיום - אל המוות. וכך יתגלגל חלקו הגופני של האדם בגופם של תולעים, וחלקו האחר ישכון בספירות הרוח. את מקומו של האלוקים לעולם לא יצליח לכבוש.

אבל האדם המודרני המבושם מעצמו אינו מוותר בקלות. הלל וייס מביא במאמרו "הערות לבחינת עקדת יצחק" את דברי של רות קרטון בלום הטוענת שבהקשר התרבותי המודרני הומר הא-ל הפועל בעקידה "בגזירת הגורל הלאומי" וב"רעיון התחיה". נראה לי שהיום, בעשור האחרון של המאה ה-20, קרטון בלום שוב אינה צודקת. באותו מאמר של הלל וייס אנו מוצאים מובאה של דברי יוסי שריד כפי שנאמרו בכנסת.

יוסי שריד: "אני ואתה הרב דרוקמן לא שייכים, איני יודע למה, לאותו עם, לאותה תרבות, לאותה מסורת, לאותם ערכים, לאותן נורמות. בשבילי יש רק דבר אחד בראש הסולם וזה האדם הפרט... לכן אנו נפרדים גם במימד הסימבולי. עקידת יצחק הייתי אומר שזוהי מהתלה גרועה של הקדוש ברוך הוא... אני לא הייתי אומר לאיש, גם כאשר הוא עומד בניסוי (כנראה צריך להיות "ניסיון" הערה שלי -

ד"ל), לעקוד את בנו ולהיות מוכן לשחוט אותו. עקידת יצחק זה דבר שמקומם אותי עד אין קץ במעמקי נפשי כפי שמקוממת אותי מצדה..."²¹².

ובכן, לפנינו בדברי איש אחד כל הסילופים וכל אי ההבנות וכל הפירושים העקומים שניסינו להפריך לאורך מאמרינו. יוסי שריד מחזיר אותנו לשלבי התפיסה הפשטניים ביותר, ולפירושים הדילטנטיים ביותר ביחס לפרשת העקידה. לא. רות קרטון בלום אינה צודקת. לא "גזירת הגורל הלאומי" ולא "רעיון התחיה" תופסים כאן את מקומו של אלוקים. הצודק הוא דווקא יוסי שריד. הוא כנראה באמת אינו שייך לעם, לתרבות, למסורת, לערכים ולנורמות שאנו, הרב חיים דרוקמן, הלל וייס וגם אני דב לנדאו ועוד מאות אלפים או מליונים בעם הזה, בארץ ובגלות, במאה שערים, בבני-ברק, בנתיבות, בטירת צבי וגם בברו-פרק, בויליאמסבורג, במונסי ובפלטבוש שייכים אליו. שאול יהלום שייך לעם זה. יוסי שריד לפי הודעת עצמו כנראה לא. הוא איננו שייך אלינו כי אנו יודעים ידיעה ברורה שאנחנו איננו אלא בני אדם, צאצאי אדם הראשון וצאצאי אברהם, יצחק ויעקב. אנחנו איננו רואים עצמנו כאלוקים. יוסי שריד הוא כנראה דמות מיתולוגית מצאצאי בני האלוקים. והרי כך הוא מעיד על עצמו בפירוש. הקב"ה אמר לאברהם להעלות את יצחק לעולה אבל "...אני לא הייתי אומר לאיש, גם כאשר הוא עומד בניסוי, לעקוד את בנו ולהיות מוכן לשחוט אותו".

ובכן, יוסי שריד מאשר את טענתו, הוא שם עצמו בפירוש במקום האלוקים וטוען שהוא אפילו אל הרבה יותר טוב והרבה יותר מוסרי מן הקב"ה עצמו. הוא אינו עושה מהתלות גרועות על חשבון בני אדם, אלא אם כן אפשר לראות בסיסמה "יוסי שריד הוא האלוקים" מהתלה גרועה. נראה שיוסי שריד עזר לנו ביותר להוכיח את התיזה העיקרית שלנו. הוא מתגלה כנער מתבגר הנאבק נגד הסמכות של האבא-האלוקים. פרשת העקידה חשובה לו רק כנושא למאבק שבאמצעותו הוא יכול לכבוש את היעד העיקרי, לכבוש את מקום האלוקים. המרצע יצא לבסוף מן השק. מה שאין יוסי שריד לוקח בחשבון הוא שהכיבוש משחית בכל מקרה.

סיכום ומסקנה

אם הקטגוריה האלוקית שונה בתכלית מזו האנושית, ואם תפיסת החיים ותפיסת המוות האלוקית הן שונות בתכלית ממקבילותיהן שבחברת האדם, ואם מסוגל האדם להבין לפחות בתבונתו, אם לא בליבו, שיש שוני כזה אצל האלוקים, כי אז יש הסבר-מה לבעיית המוות הרירותית ביחידים ובהמונים כאחד. לשם הבנת הסבר כזה אנו חייבים להשתחרר מן הכבלים המנטליים שלנו ביחס לתפיסת החיים והמוות. לדרגת אמונתו של אברהם אבינו לא נגיע בקלות, כי זו בנויה על רגש ועל התלהבות בעלי עוצמה שאינה רגילה, אבל להבין אולי נצליח. הגישה הזאת תשחרר אותנו גם מן הפרובלמטיקה שרבים חשים בעניין פרשת העקידה, ובעניין פרקים נוספים רבים וקשים לא פחות המצויים במקרא.

באמת פרובלמטיקה זו אינה קיימת בממשות. היא קיימת רק בתודעת האדם המודרני המשליך באופן אנכרוניסטי את תפיסתו, את תחושת החיים שלו ואת ספקנותו על עולם עתיק, שכל כולו יציב היה ואף תפיסתו המוסרית היתה שונה לחלוטין. מילים ורקע שונים ותפיסות שונות תבעו מן האדם בדורו של אברהם אבינו התייחסות שונה אל החיים ואל המוות, וכל המנסה לערער על תפיסתם מעיד על

64. דיון בכנסת בתאריך כ"א טבת תשמ"ד, 27.12.83, ועיין במאמרו של הלל וייס שהוזכר בהערה 1.

עצמו שהוא סגור במעגל אישי סובייקטיבי שממנו אין הוא מסוגל לפרוץ אל הזולת ואל השונה. אין טקטיקה בעולם שתוכל להפוך את אברהם אבינו ליוסי שריד.

אבל גם את הקב"ה אי אפשר להפוך ליוסי שריד. אין הוא מחוייב בשום אופן לפעול על פי עקרונותיו של השר ממר"צ. עלינו להבין שהמקרא מספר לנו על בורא, שתפיסת החיים והמוות שלו אינה התפיסה שלנו. מבחינתו של הבורא קיים רק שינוי מקום, שינוי מצב ושינוי תכלית, ולא כליון מוחלט. אף במוות פועל מעין שימור אנרגיה רוחנית, גם אם לנו קשה להודות בדבר. במה שנוגע לביטויים שבמקרא על כליון ועל השחתה וכד', חל כמובן העקרון של "דיברה תורה בלשון בני אדם"²¹³.

את התפיסה הזאת על השונות במעמדו של הבורא לגבי גרימת מות לבני אדם ולגבי הדרישה מבני אדם להרוג אחרים (כגון בעקידה, מחיית זכר עמלק, הריגת אגג ובעצם כל דין מות הנפסק בידי בני אדם על בני אדם אחרים) הסברנו בפרק "העקידה והמות בתפיסה אלוקית ובתפיסה אנושית". בדונה בנושא זה מביאה פרופ' נחמה ליבוביץ מדרש מאוחר העוסק בבקשת משה רבנו להשאר לפחות בחיים אם כבר נגזר עליו שלא להכנס לארץ ישראל. וכך נאמר באותו מדרש:

אמר לו הקב"ה: משה, בן מי אתה? אמר לו: בן עמרם. אמר לו הקב"ה: ועמרם בן מי הוא? אמר לו: בן יצהר. ויצהר בן מי הוא? אמר לו: בן קהת. וקהת בן מי הוא? אמר לו: בן לוי. אמר לו הקב"ה: נשאר מהם שום אדם חי? אמר לו: כולם מתו: אמר לו הקב"ה: ואתה רוצה לחיות?! אמר לו: רבוננו של עולם, אדם הראשון גנב ואכל מה שלא רצית וקנסת עליו מיתה, ואני - גנבתי כלום לפניך?! וכבר כתבת עלי (במדבר יב, ז): "עבדי משה בכל ביתי נאמן" - ואיך אמות? אמר לו הקב"ה: כלום אתה גדול מנח? אמר לו: כן, נח הבאת על דורו מי המבול ונח לא ביקש רחמים על דורו, ואני אמרתי (שמות לב, לב): "ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת". אמר לו: כלום אתה גדול מאברהם שניסיתי אותו בעשרה נסיונות? אמר לו: אברהם - יצא ממנו ישמעאל שיאבדו בניו את בניך. אמר לו: האתה גדול מיצחק? אמר לו: יצחק - ייצא מחלציו מי שיחריב את ביתך ובניו יהרגו את בניך, כוהניך ולוייך. אמר לו הקב"ה: כלום אמרתי לך שתהרוג את המצרי? אמר לו משה: ואתה הרגת כל בכורי מצרים ואני אמות בשביל מצרי אחד?! אמר לו הקב"ה: ואתה דומה אלי, ממת ומחיה? כלום אתה יכול להחיות כמוני?²¹⁴

ומוסיפה כאן הפרופ' נחמה ליבוביץ:

ובזה נסתיים הוויכוח והשלים משה רבנו עצמו למיתה וקיבל עליו הדין.

לפי דעה זו הריגת אדם שלא במשפט ובעדים ובהתראה, על ידי מי שעושה דין לעצמו - עבירה חמורה היא, ואין אדם רשאי ללמוד היקש ממעשה בוראו המביא בהסטוריה מות וכליון על רבים, שמותר גם לו לעשות דין לעצמו, ולהרוג את אשר לפי רגש הצדק והמוסר המפעם בו מגיע לו דין מוות. הרהורי-היקש כאלה שם בעל ההגדה בפי משה: "ואתה הרגת כל בכורי מצרים ואני אמות על מצרי אחד!",

65. ברכות ל"א ע"א.

ולהם עונה המדרש: "ואתה דומה אלי, ממית ומחיה?" לאמור: רק מי שנותן חיים - יכול ליטול חיי אדם, אך לא אדם אשר יש אמנם בכוחו להמית, אבל לא להחיות.

לפי מדרש זה, אילו היתה במשה רק עבירה זו בלבד של הריגת הנוגש - הריגה ספונטנית שאינה עונש בית דין - כבר היה בזה כדי לקנוס עליו מיתה²¹⁵. לעניות דעתי לפי התפיסה השוללת הריגת בני אדם ואולי אף לפי המדרש הזה גם פסק דין מות של בית משפט שאינו דן דין תורה הנו פרובלמטי ביותר. ומכל מקום חייבים אנו להודות שאי אפשר להחיל את עקרונות המוסר האנושי על הקב"ה הממית אך גם מחייה.

אם נצליח לערוך שינוי בעמדותינו, לא יקשה עלינו לקבל גם את העקרון שלפיו הצו האלוקי, הדתי, היציב, המוחלט, הקבוע והמקובל על המוני בני אדם, מבטל לפעמים את צו המוסר היחסי, הגמיש וההפכףך שבלב האדם הפרטי, הסובייקטיבי והאגואיסטי. נסיונו הרע מפעולות הרשע של הנצרות נגדנו אינו מוכיח דבר, ואף כי אפשר שבנצרות יש משהו רע מיסודה, מפני שהאדם מסוגל לנצל לרע את הכל. כשם שהוא ניצל לרשע את הנצרות כך הוא ניצל לשם כך את הקומוניזם ואת הלאומיות, ואפילו את ההומניזם ואת הליברליזם הוא מסוגל להפוך לאבי אבות הרשע. השאלה היא אם אנחנו נבנה את חיינו על יסודות ארעיים הפכפכים ורעועים, או על יסודות קבועים ויציבים.²¹⁶

ההכרה שהעקרון הדתי היציב דוחה לפעמים את העקרון המוסרי ההפכףך הינה הכרחית ביותר, כי רק היא נותנת לנו סיכוי להינצל מן הסכנה שבניסיון לכבוש את מקומו של אלוקים בעולם, ומן האנדרלמוסיה שבה "השחית כל בשר את דרכו בארץ"²¹⁷. הכרה זו היא גם הדבר היחיד המסוגל להגן עלינו מן התוצאות המזעזעות המתחייבות ממצבו האבסורדי המנוון והמייאש של האדם המורד באלוקים ובעולמו.

66. "בית המדרש" (הוצאת במברגר את ווארמן, ירושלים 1938) חדר ראשון ע' 118-119, וכן אוצר המדרשים (איזנשטיין, ניו-יורק 1915) חלק ב' עמ' 363.
67. נחמה ליבוביץ, עיונים חדשים בפסר שמות. ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, ירושלים תש"ל עמ' 38-39.
68. ועיין מ"מ בובר, "ראוי לילך אחר המשותף" בתוך "פני אדם" הוצאת מוסד ביאליק ירושלים 1965 עמודים 152-174.
69. בראשית ו', י"ב.

הערות לפרק ד (קדושה)

הערות לפרק ה

פרק ד - השאיפה לקדושה כמניע להסתגרות

הערות למשמעות מושג ה"קדושה"

המושגים קדושה או קדוש אינם נתפשים כמהויות מוגדרות בשכל האנושי. בהתאמה לעובדה זו משתמש המקרא במושגים אלה בלי לקבוע להם את גדרם המדויק. למעשה גם אנו משתמשים במושגים הללו כאילו אנו יודעים את משמעותם אף-על-פי שבאמת איננו מבינים אותם. אנחנו מקדשים אישה, עושים קידוש, אומרים קדושה וקדיש, ומתנהגים כאילו אנו מבינים את המושגים הללו. בזה דומה המושג קדוש למושגים טומאה וטהרה, ולמושג נשגב, שקשה ביותר להסביר את מהותם או את משמעויותיהם. המושג נשגב אפילו אין לו כפי הנראה ביטוי המבטא את ניגודו. המושג "היתול" שהלל ברזל משתמש בו (בספרו על "השיר החדש", חלק ב, הוצאת "עקד") כניגוד ל - "נישגב", אינו הולם כל כך את המצב, כי "היתול" משמש ניגוד ל - "רציני". על אף האמור, אוהב האדם המודרני להעמיד פנים, כאילו הוא מסוגל להתייחס למושגים אלו יחס רצינוני, ולכן הוא מנסה להחיל עליהם הסברים שכלתניים. גישה זו משבשת כמובן לגמרי את הבנת מהותם המדויקת, ואת מיקומם המדויק של מושגים אלה ברצף של המושגים האירציונליים. (על העירפול של מושג "הקדושה" ראה: רוג'ר קין, "האדם והמקודש" צרפתית, הוצ' גלימר, עמ' 70-37).

בנסיון להסיר את הערפל מן המושג קדוש, נוהגים להחיל אותו על המוסרי. העושים כך באים להבהיר, ונמצאים מערפלים. יש אמנם לפעמים שהקדוש הוא מוסרי, אבל המוסרי לא בהכרח הוא קדוש. לתת הלוואה או אפילו צדקה לאדם נזקק הוא וודאי מעשה מוסרי, אבל עדיין אין זה מאפיין קדושה. המוסרי אינו ממצה אם כן את המקודש, ויש דברים מוסריים רבים שאינם קדושים כלל ועקר. באמת גם המושג "מוסר" אינו מוגדר כראוי מפני שהוא נתפס בצורה שונה בתרבויות שונות. לכן, כמו שטהור אינו נקי, וטמא אינו מלוכלך כך אין קשר ברור בין מקודש למוסרי. מושגים אלה יותר משהם מבטאים מציאות ריאלית מוחשית, מיצגים הם מימד אנושי רגשי ואירציונלי. נוסף להיותו של המוסר יחסי, הוא מפוקפק גם מפני שעצם קיומו האימננטי הבלתי תלוי מוטל בספק. אדם הגדל מראשית ילדותו בין זאבים, יהיה אדם זאב, וקשה לראות אותו מפתח תכונות הנחשבות מוסריות. לנפש האנושית יש לכל היותר פוטנציאל, מין יכולת או מין אפשרות לקלוט התייחסות מוסרית, אבל קשה לדבר אצלו על תכונה מוסרית המובנית לתוככי הנשמה. מלבד זה אין גם לראות בכל התכונות ולכל הפעולות המנוגדות לחייתיות תכונות מוסריות, כי יש שאדם עושה מעשה הנראה כמוסרי מתוך אינטרסים ותועלתניים בלבד.

ואולי אפשר לראות בהבדל זה בין המהותי לפוטנציאלי את אחד ההבדלים שבין אלוקים לאדם. אצל האלוקים המהויות של הקודש, של הצדק, של האמת, של המוסר וכו' הן חלק אינטגרלי של ההוייה האלוקית. זהו צלמו של האלוקים, שלפי הרמב"ם, ב- "מורה נבוכים" איננו תבניתו הנראית, אלה מהותו המנימית. לעומת זה אצל האדם שנברא בצלם, "צלם" פרושו שיש באדם היכולת או הפוטנציאל לקלוט תכונות אלוקיות אחדות. האדם אינו קדוש לכתחילה, ואינו התגלמות האמת והצדק מעיקרו ומתחילתו, ועליו לעמול קשה בחינוך עצמו כדי להגיע לדרגה מעין זו.

במבט ראשון נראות שתי הצורות של השורש ק.ד.ש, המילה "קודש", והמילה "קדוש" או "קדושה", כאילו הן הינו הך. אף-על-פי-כן כל המעיין בקונקורדנציה מגלה, כי ברב רובן (למעלה מ - 80%) של המקרים משמשת המילה "קודש" למקום, לזמן, לכלים ולבעלי חיים, כגון "קודש" הוא לה' או "אדמת קודש", או "קודש קדושים" (שהוא מקום), וכן שבת-"קודש" ו - "מקרא-קודש". לעומת זה

המילה "קדוש", על-אף כל היוצאים מן הכלל מתיחס ברוב רובם של מקומות הופעתו לאלוקים או לבני אדם. וכך אנו מוצאים "קדוש אני ה' אלוקיכם", וכן "קדוש קדוש קדוש ה' צבאות", וגם "כל ימי נזרו קדוש הוא לה'", או איש אלוקים "קדוש", או "קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלוקיכם". נראה גם שהמילים "קודש" ו- "קדושה" הן שמות, בשעה שקדוש הוא תואר השם.

על אף חבדלים אלה- אנו לצרכנו התכניים והמהותיים- המדרשים לא לוריאציות הדקות של הפרוש- אלא לגרעין המשמעותי של המילה או של המושג- נתעלם מחבדלי המשמעות הזעירים שבניואנסים- ונשתמש בוריאציות השונות של המושג #קדוש# כבעלי משמעות זהה/ בדומה לזה אנו לא נמנע- על אף כל הקשיים המרובים והמהותיים להגיע לפשר מלא- מוסמך- ומקובל של המושג #קדוש#- לנסות מחדש להתבאר לעצמנו לפחות במידה צנועה תוך המנעות מירבית מכל רציונליזציה יתירה את משמעות המושג #קדושה# נשתדל לעשות דבר זה עד היכן שדיעט מגעת- תוך הכרה בעובדה- שהסברייט ישארו תמיד רחוקים משלמות.

מירצאה אליאד (בספרו "על הקדוש ועל החילוני", גרמנית, הוצאת רובולט עמ' 40-55) מצביע על כך שיש זמן פיזי-הומוגני, הזורם ללא שינויים או ללא נקודות ייחודיות המצטיינות במשהו ייחודי ובמשהו שונה מן הרגיל. בזמן הזה נראה הכל תמיד אותו דבר. כך נתפס הזמן כסתמי וכחסר כל משמעות אנושית אצל פגועי מוח, אצל אנשים החיים מחוץ למסגרת תרבותית כלשהי, ואצל בעלי החיים. לפי המסקנה שאנו יכולים להסיק מתפיסה זו של מירצאה אליאד, גורמת החילוניות, ובמיוחד זו הפוסטמודרנית-הניהיליסטית, השואפת לבטל את הנקודות הייחודיות הדתיות או התרבותיות שבזמן ובמקום, לדיהומניזציה מחלטת שלהם.

אצל בני אדם החיים בתרבות, המרסנת, מארגנת ומעדנת לא רק את הטבע החמרי של העולם, אלא גם את הטבע של האדם, הזמן והמקום אינם הומוגניים לעולם. אצל האחרונים יש הדגשים מיוחדים, ויש הצטיינות בזמן ובמקום. הזמן כאן נחלק לחטיבות שביניהן גבולות המצינות שינויים. כך יש שבוע ויש שבת, כך יש גם חודש ויש ראש חודש, וכך יש גם שנה ויש ראש השנה. אצל היהודים יש גם יחידות גדולות יותר כשנת השמיטה כל שנה שביעית, וכשנת היובל כל חמישים שנה. בדומה לזה גם במקום יש מקומות הסטוריים כתל חי, מקומות מקודשים ככותל המערבי, או כקבר של צדיק וכד'. בדומה לזה יש גם כלים מקודשים כגון ספרי קודש, כתפילין, כמוזוה וכד'. לפי זה מתברר שלמקודש תפקיד מרכזי במניעת ההומוגניות של הזמנים, של המקומות ושל הכלים, והעברתם מן התחום הסתמי, ההומוגני החד-גוני והבהמי, אל התחום האנושי-התרבותי שיש בו ציונים ותחנות, ההופכים אותו לרב-גוני ולרב ממדי.

כדי לנסות להתקרב למהותן של המילים קודש, קדוש ומקודש ולמשמעויותיהן, יש לשאול שלש שאלות.

- א. מהם הדברים בכתובים ובריאליה שמקורותנו רואים אותם בחזקת "קדוש"?
- ב. מהן התכונות המהותיות של המושג "קדוש"?
- ג. מהן הדרכים שיש בהן כדי להוביל אותנו לגילוי תכונות הקדוש מזה, ולהרכבת רשימה של הדברים המקודשים מזה?

במישור העקרוני-הכוללני נראה לנו שיש מספר דרכים היכולות לעזור לנו למצוא את הפרוש הנכון של כל מלה. נראה שדרכים אלו אפשר להחילן על אף הקשיים שהעירפול גרמן, גם על המילה או על המושג "קדוש".

א. הדרך הראשונה: בדיקת המושג "קדושה" וחיפוש משמעויותיו השונות בפסוקי המקרא.

בבדיקת מאות פסוקים שמצויה בהם המלה "קדוש" נמצאו קטגוריות רבות למדי, ועם זה בשום אופן אין לראות בהן אפיון מלא ומספק. המקרא אינו שואף לבניית תיאוריה מלאה, אלא מציין תכונות לפי הנסיבות ואינו חושש שלא יצייר מפה שלמה. דומה לזה יחסם של חז"ל, שאף הם אינם פילוסופים, ואינם מקפידים ביחס לשלמותו של הבסיס התיאורטי למושגים שהם משתמשים בהם. יתכן, על אף שאין לנו הוכחה מוחצת לדבר, שלדעתם בכלל אין בסיס תיאורתי מוצק למושגים קדושה, טומאה, או לנשגב, ואף לא לאמונות ואפילו לא למצוות. ועתה נעייין נא בפסוקים שבמדגם הבא.

הקדוש הוא מורם: "רם ונישא שוכן עד וקדוש שמו: (ישעיהו נו 15). "ותשא מרום עיניך על

קדוש ישראל (מלכים ב' יט 22).

הקדוש הוא בלתי נתפס: "ואל מי תדמיוני ... יאמר קדוש: (ישעיה מ 25). "אל נערך בסוד קדושים רבה": (תהלים פט 8).

הקדוש הוא נורא: "גדול ונורא קדוש הוא: (תהלים צט 3). "קדוש ונורא שמו: (תהלים קיא 9).

הקדוש הוא לוחט: "אור ישראל לאש וקדושו ללהבה": (ישעיה י 17).

הקדוש הוא צדיק: "והאל הקדוש נקדש בצדקה": (ישעיה ה 16).

הקדוש הוא בחיר ה: אשר יבחר ה' הוא הקדוש": (במדבר טז 7).

===== \ \ =====

הקב"ה הוא קדוש: "כי קדוש אני: (ויקרא יא 5-44), (יט 2), (כ 26), (כא 8). "קדוש קדוש קדוש

ה' צבאות": ישעיהו ו 3. "כי אני ה' קדוש בישראל": (יחזקאל לט 7). בקרבי אקדש": (ויקרא י 3).

הנזיר הוא קדוש: "כל ימי נזרו קדוש הוא לה': (במדבר ו 8).

עם ישראל הוא קדוש: "עם קדוש אתה לה' אלקיך": (דברים ז 6), (יד 2), (יד 21). "ממלכת

כהנים וגוי קדוש": (שמות יט 6). "המעלה אתכם מארץ מצרים להית

לכם לאלהים והייתם קדשים כי קדוש אני: (ויקרא יא 45).

הנביא הוא קדוש: "כי איש אלקים קדוש הוא": (מלכים ב' ד 9).

השבת היא קדושה: "וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכבד": (ישעיה נח 13). "שבת-קדש לה'

מחר": (שמות טז 23). "וביום השביעי שבת שבתון מקרא קדש: (ויקרא כג 3).

המועדים הם קודש: "אלה מועדי ה' מקראי קדש": (ויקרא כג 4).

היובל הוא קודש: "כי יובל הוא קדש תהיה לכם": (ויקרא כה 12).

הקרבות הם קודש: "ואחר יאכל מן הקדשים": (ויקרא כב 7). "ומן הקדשים יאכל": (ויקרא כא 22).

השמים הם קדושים: "השקיפה ממעון קדשך מן השמים": (דברים כו 15).

ירושלים היא קדושה: "לשבת בירושלים עיר הקדש": (נחמיה יא 1).

בית המקדש הוא קודש: "וכפר את-מקדש הקדש": (ויקרא טז 33). "והביאותים אל הר

קדשי": (ישעיה נו 7). "טמאו את היכל קדשך": (תהלים עט 1).

התורה היא קדושה: "חמסו תורת ויחללו קדשי": (יחזקאל כב 26).

שש הקביעות הראשונות שברשימה דלעיל מגלות את התכונות העקריות של המקודש. תכונות אלו הן הרוממות, המיסתורין, הנורא, הלהט, הצדקות והבחירה של ה'. מן התכונות הללו, הנובעות מן הקביעות דלעיל משתמע, שיש בקדושה יסוד של "להיות נבדל" מכל שאר תופעות העולם המצויות בתחום החולין. רוב התכונות הללו של הקדושה כלולות כמובן בין אותן תכונות יסוד שלקטנו ממקורות שונים, וביניהם מאוחרים יותר, והשתדלנו לבנותן כשלמות הנשענת על אדני ההיגיון. מכל מקום, בעיקרן נגזרות רוב התכונות הנוספות הללו, משש התכונות שנמצאו לנו מסריקת מספר גדול הגם שאינו שלם של פסוקי המקרא. נשתדל לדון בתכונות הללו בשלבים הבאים של דיונינו.

יתר הפסוקים שברשימה דלעיל מונים אחת לאחת את הפרטים ומראים לנו מה הם הדברים שנחשבים מקודשים לפי פסוקי המקרא. המסקנות מפסוקים אלה זהות כמעט למה שמצאנו בשש הקביעות הראשונות. הקב"ה, הנזיר, הנביא, השבת, המועדים והיובל ובדומה להם השמים, ירושלים והמקדש וכמובן גם התורה, כולם מורמים ואף נבדלים מן המציאות החילונית היום יומית. מצד אחר הקב"ה, הנביא והנבואה וכן השמיים הנם בלתי נתפסים בשכל האנושי. הקב"ה, וכן בחיר ה' וגם הנביא והצדיק עם התורה ועם המקדש נחשבים ביהדות כרודפי הצדק והיושר וסמליהם. כך מתברר שיש עקביות רבה, הגם שאין לדבר על יוניפורמיות מחלטת, בכל מה שנוגע לתכונות של המקודש, כפי שזה מתגלה בפסוקי המקרא. עוד מתברר שהמקודש נחלק לשלש קטגוריות עיקריות. האחת כוללת את הזמן את המקום ואת החפצים הקדושים את מהותן, ואת תכונותיהן. השניה עסקת באדם הקדוש, מהותו ותכונותיו. לחלוקה זו חשיבות מכרעת לגבי כל עיון בנושא, ועליה לשמש נר תמיד לרגלי המעיין.

במיוחד חשובה חלוקה זו למי שמבקש להגדיר את המושג הנידון על-ידו. הקטיגוריה השלישית היא קדושתו של הקב"ה, אך היא חורגת מן התחום האנושי, ועל-כן גם מתחום עיסוקנו במאמר זה.

מתוך עיון במהותם של הדברים המקודשים, ומתוך עיון בפסוקים ובפרושיהם בעיקר בתורה שבעל-פה, אפשר להסיק מסקנות לגבי תכונות המאפיינות את הקדושה. בגלל ההופעות המרובות של מושג הקדושה בתורה, יש כאן מקום לעיונים כדי כתיבת ספר שלם. ואולם דבר אחד בולט בדברים כבר בראשית כל עיון. אין ספק שכל היסודות הנחשבים קדושים על ידי הפסוקים שייכים באופן זה או אחר לתחום האלוהי המטאפיזי, או קשורים אליו. מכאן אפשר להסיק מסקנה חד משמעית לגבי האופי המטאפיזי של נושא דיונינו. דבר זה ראוי הוא שיזכר, וישמש כקו מנחה לכל אורך העיון במהותו של הקדוש.

יש עוד כמובן רשימה ארוכה של דברים הנחשבים במקרא כקדושים. הצד השווה השני בין כולם הוא, כי מאז מתן תורה ועד עצם היום הזה, לא חל כל שינוי בעצם קדושתם, וכולם עומדים במעמד הראשון. אפשר שבדיקה יסודית של הדברים במחקר רב הקף, יכולה להראות שיש מין היררכיה, מין הדרגתיות ב - "קדוש", ולפי זה קדושת המקדש, דרגת קדושתו הוא למעלה מדרגת הקדושה של העיר ירושלים. כן ידוע שלירושלים ולמקדש דרגת קדושה העולה על זו של כל ארץ ישראל. מה שברור בכל זה הוא, שמעולם לא קרה, שאחת מדרגות אלה ירדה במעמדה. גם דברים שנתחללו על-ידי כוחות זרים ואלים, הם אמנם מחוללים, אבל אין זה מבטל את קדושתם היסודית והמהותית. הנה המקדש ומקומו נתחללו, ואף על פי כן אין קדושתם בטלה לגמרי, ואיש מאיתנו, הואיל ואנו כולנו בחזקת טמאים, אינו רשאי להכנס למקום המקדש שבהר הבית. אפשר להחיל על ענייננו את הכללים הנוהגים לגבי חלק מנושאי הקדושה באופן מפורש. אין ספק שחל כאן העיקרון של "מעלין בקודש ואין מורידין", וכמוהו אף העיקרון החל על גזרות חז"ל שלפיו גם אם בטל הטעם אין הגזרה בטלה (מאליו - עד שיבטלוהו בית דין במפורש). העולה מן הדברים הוא, כי גם אם חלים שינויים כלשהם במציאות או אפילו בדבר הקדוש עצמו, אלה שינויים איטיים ומזעריים שאינם משנים את עצם המהות המקודשת.

הסקנו כאן ממבחר קטן של פסוקים מסקנות על קצה המזלג לגבי מהותה של הקדושה. ואולם עיונו לא יהיה שלם כל עוד לא נבדוק מהן התכונות של הקדושה שמצאו פרשנו בפסוקים, וכיצד הם הבינו את יחודו, את אפיו ואת מהותו של המקודש.

ב. הדרך השניה: בדיקת אפני הפרשנות של המילונים ושל חכמינו הקדמונים והאחרונים.

עתה יש לשאול כיצד מפרשים מלה במילון, בלקסיקון או בקונקורדנציה. למרבה הצער כל הספרים החשובים הללו משתבשים בחוסר דיוק ובפרשנות חלקית או לקויה בחסר. יש לנו לפחות שמונה דרכים עיקריות, וראוי היה שמילון רציני המכבד עצמו ישתמש בכולן או לפחות ברובן האפשרי, לגבי כל מילה מתפרשת. למרבה הצער אין המילונים נוהגים כן, ולעיתים הם מסתפקים בשתיים או בשלוש מן הדרכים, ואף בהן אין הם מדיקים דיוק מלא. הדרכים האפשריות לפרש את המילה הן כדלקמן. 1. במילה מקבילה. 2. בשלילת הניגוד. 3. בתרגום לשפה אחרת. 4. על פי הקונטקסט הקרוב. (כולל שימוש במשפט מדגים) 5. על פי הקונטקסט המקיף. 6. על-פי הקונטקסטים הרחוקים. 7. על פי הסבר ארוך ומפורט. 8. באמצעות הגדרה.

נדגים עתה את הדרכים הללו אחת אחת בהתייחסן למילה קדוש.

1. הדרך הקלה לפרש מלה היא לתת את המילה המקבילה לה. הקונקורדנציה של אבן שושן מביאה כפרוש למילת קדוש את המילים **נעלה, נשגב, צדיק או טהור**. באמת אף לא אחת מן המילים הללו כשהן בנפרד, וגם לא כולן יחד, אינן מבהירות את המהות הפנימית של המילה **קדוש**. יש אמנם איזה דמיון בין המילים הללו למילה קדוש, אבל אין הן זהות איתו בשום אופן. למעשה אין בשום שפה מילים המקבילות באמת עד כדי חפיפה שבין שתי המשמעות המדויקות של שתי מילים הנחשבות סינונימים. לכן המילונים לסינונימים של כל השפות מסבירות בעיקר את הבדלי המהות הסימנטיים שבין המילים המקבילות, או את ההבדלים שבשימוש התחבירי שלהן. המילה טהור, עם כל הדמיון שיש לה למילה קדוש אין היא זהה עמה, וודאי שאין היא חופפת אותה במשמעותה. המילה טהור על אף שאין היא זהה לנקי, היא ניתנת להגדרה כנקיון רוחני, ואילו המילה קדוש ענינה אספקט רוחני מיוחד מתחום הרוממות והשגב הדתיים. המילים "נבדל", "שונה" ו-"אחר" שמביאים מילונים שונים כפרוש למילה קדוש מצויים בתחום הארצי, שעה שקדוש קשור באופן בלעדי לתחום המטאפיזי, והיא מין מציאות שונה מכל המציאויות, מין מציאות שונה ומיוחדת, לא ארצית ואירציונלית. אפילו המילה "נפעם" מכוונת בעקרה כלפי העולם הארצי, והיא יכולה לכל היותר לשמש כתכונה מתכונותיה של הקדושה, ולא כזוהה לה. אפילו במקרים שבהם שפה קולטת שתי מילים חופפות ממש משתי שפות שונות, החפיפה מחזיקה מעמד רק באופן זמני, ועם חלוף הזמן חלה דיפרנציאציה (מין הבחנה) בין המילים, עד שכל אחת מהן משרתת נימה אחרת, או דרגה אחרת, כמו שקרה למילה המקראית "ילד" ולמילה המשנאית "תינוק", שהיו זהות בראשיתן, אך עם הזמן הן נעשו נבדלות ושונות זו מזו.

2. דרך שניה לפרש את המילה קדוש היא באמצעות ניגודה, והצגתה כהפך של הניגוד. אם חילוני הוא הניגוד של קדוש, נוכל להציג את הקדוש כהפך של החילוני. ברור שקדוש איננו ההפך של נמיכות-רוח כי ההפך של נמיכות-רוח הוא נשגב. קדוש גם אינו הפך של רשע, כי הפך של רשע הוא צדיק, והוא גם אינו הפך של טמא, כי הפך של טמא הוא טהור. על אף הדמיון שבין המילים נשגב, צדיק, וטהור למילה קדוש ועל אף שהפכיהן נדמים גם כהפך של קדוש, באמת רק המילה חולין היא הפך מדויק של מושג הקדושה. מה שאברהם אבינו אומר לקב"ה (בבראשית יח 25), "חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע...." וכו' מפרש רש"י "חולין הוא לך", ומשמע, שמעשה כזה נוגד את קדושתך.

3. הדרך השלישית לפרש את המילה קדוש היא לתת את תרגומה ללועזית. המילים Heilige בגרמנית, Holy באנגלית, 'Saint או Sacre בצרפתית הן שוות למילה קדוש פחות או יותר. עם כל זה ל - "קדוש" בעיברית יש קונוטציה של מובדל, מופרש, שמור, מיועד ומוקדש לשם משהו או למענו, וגם מן הבחינה הסמנטית המשמעות של "היום הקדוש", שהוא מיועד לכפרת עוונות ולהטהרות, שונה לגמרי מן המשמעות של Holyday שפרושו באנגלית חג רגיל או אפילו חופשה רגילה בלבד. יש כמובן תרגומים שאינם שווים כלל למלה המתפרשת, כמו למשל המילה Martyr המתפרשת אצל הנוצרים כקדוש מעונה שהקריבו אותו, או שהוא הקריב את עצמו, והקרבה זו גורמת לקדושתו. אף על פי שיש אצלנו "קידוש השם" לא פחות מאשר אצל הנוצרים, מילה חופפת ל - Martyr אין לנו, והמילונים האנגלי והצרפתי מתרגמים אותה לעברית כ - "קדוש מעונה", כ - "מקריב עצמו", כ - "נהרג על קידוש השם" או כקרוב כמעונה, כקדוש וכד'. ברור אמנם, כי כל הנהרגים על קידוש ה' הם קדושים, אבל לא מותם יוצר את הקדושה, אלא נכונותם למות היא תוצאה של קדושתם. ומכל מקום ספק רב הוא אם הביטוי "מת על קידוש השם" חופף את המילה הלועזית מרטיר.

4. הדרך הרביעית לפרש את המילה קדוש היא להסיק מסקנה לגבי משמעותה מן **הקונטקסט הסמוך** או **הצמוד** הקרוב ביותר אל המילה. כך מצאנו בספר ויקרא פרק יט פסוק 2, "...קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלקיכם". ומיד אחר כך בפסוק 3 נאמר "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו אני ה' אלקיכם". לפי הקונטקסט הקרוב כאן נראה שמי שיש לו מורא אב, והוא שומר את השבת (ולפי ההמשך גם "אל תפנו אל האלילים" וכו'), הוא מגיע לדרגה של קדושה. לעומת זה פרושו של רש"י האומר בד"ה "קדושים תהיו: היו פרושים מן העריות" נשען על הקונטקסט הקרוב אמנם, אבל המצוי לפני המילה וניתנת לקראת סוף פרשת "אחרי מות". נראה כי לפי שיקול דעתו של רש"י ההמנעות מן העריות משפיע יותר על רוממות הנפש האנושית מן המצוות המנויות לאחר הביטוי "קדושים תהיו".

לא פחות הגיון אפשר למצא בתפיסה הרואה את הקדושה בהמנעות ממשכב זכור, ממשכבי בהמה כמנהג הגויים באץ כנען שהקב"ה משלחם מארץ ישראל מפני בני ישראל. הפסוקים בעניינים אלה באים ממש בסוף פרשת "אחרי מות" (פרק יח), והם צמודים ממש לתביעה "קדשים תהיו" הבאה בראש פרשת "קדשים" (בראשית פרק יח). עוד יש להוסיף שכבר בפרשת "שמיני" מצאנו כתוב פעמיים זה אחר זה, "והייתם קדשים כי קדוש אני". שם באים הדברים בצמידות לציווי להמנע ממאכלות אסורים המטמאים ומשקצים את הנפש.

לשם הדגמת משמעותה של מילה נוהגים לפעמים המילונים להציג אותה בתוך פסוק או בתוך פסוקים מן המקורות. פעמים מציגים מילה לשם חידוד משמעותה, או לשם הבהרת הבדלים דקים במשמעותה כפי שזו מצטיירת בקונטקסטים ממקורות שונים ומתקופות שונות. דרך זו חשובה במיוחד כאשר מדובר במילים (שמות או פעלים) שהמושא שלהן (הכלי או הפעולה) השתנו במהלך הזמן. כתב רבי יוסף קארו בהלכות מגילה שבשולחן ערוך כי "מנהג כל ישראל שהקורא קורא ופושט כאיגרת להראות הנס וכשיגמור חוזר וכוּרְכָה כולה ומברך". ברור מפסוק הקונטקסט שבכריכה הוא מתכוון לגלילה, מה שאין כן במשפט: "משפחתנו היתה משפחה של כורכי ספרים, והיו לנו מכונות לחיתוך, לקשירה ולהדבקה". במשפט האחרון ברור שמדובר בו בדרכי הכריכה של הספרים בימינו. ראינו כאן, כי בשעה שאין לו לפרשן או למילונאי פסוק מן המקורות, יש והוא מחבר בעצמו משפטים להדגמת משמעותה של המילה.

אם מצאנו כדלעיל, מספר קונטקסטים קרובים שונים זה מזה, יש להניח שכל אחת מהם משפיע על משמעות המושג המתפרש באותה מידה. יש גם להניח שקיימת אפשרות, שעלינו להתחשב בקונטקסט מקיף יותר לשם הבהרת המשמעות. מתברר אם כן לפי הקשר בין הקונטקסטים הקרובים לדרישה "קדושים תהיו", שהקדושה נובעת מדברים רבים ומגוונים, שהאדם מונע עצמו מהם.

5. הדרך החמישית לפרש את המילה קדוש נשענת על **הקונטקסט המקיף** הכולל את כל הקונטקסטים הצמודים ואף את התורה כולה, ולא רק את ענין העריות. האברבנל, ר"מ אלשיך והעמק דבר רואים את הקדושה בהימנעות ממעשי ארץ מצרים וממעשי ארץ כנען. אמנם יש לפרוש זה יסוד בקונטקסט הקרוב, אבל הוא נסמך גם על דברים המצויים בתורה כולה, המשמשת קונטקסט מקיף למושג קדוש. ונראים הדברים, שהרי פרשת קדושים מצויה בערך באמצע ספר התורה, כאשר שנים וחצי ספרים באים לפניו ושנים וחצי לאחריו.

6. הדרך השישית של פרוש המילה קדוש נשענת על **קונטקסט רחב ורחוק** ביותר. דרך זו סומכת על ספרות חז"ל הרחוקה הן בזמן והן במקום מדברי התורה ורק על ידי מבט מקיף מאוד אפשר לראות בה קונטקסט לפסוק "קדושים תהיו". הרמב"ן כותב כי: "בתורת כהנים ראיתי סתם 'פרושים תהיו'".

בלי להזכיר עריות", (דהיינו פרושים מן הכל), אלא בדברים מקיפים יותר אפילו בדברים שהתורה התירה, כגון "הביאה באשתו ואכילת הבשר והיין, שלא יהיו תלמידי חכמים מצויין אצל נשותיהן כתרנגולים ולא יהיה נבל ברשות התורה". רבי משה אלשיך וכמוהו דון יצחק אברבנל מסכימים גם עם תפיסה זו של הסתמכות על קונטקסט רחוק. רבי משה אלשיך אומר: ויפרוש מענייני העולם הזה כקדמונינו הקדושים, ודון יצחק אברבנל אומר: אף-על-פי שהתרתי לכם המשגל עם הנשים ואכילת הבשר ושתית היין ושאר העינוגים...אל תהיו בסובאי יין בזוללי בשר למו, אבל תהיו קדושים, רוצה לומר, פרושים מן החמירות". רבי נפתלי צבי יהודה ברלין בעל "העמק דבר" מסכים עם קודמיו: "להיות פרוש ממותרות הרבה אפילו במותר".

רבי יצחק עראמה בעל עקדת יצחק כתב, שיש בתאוה "שלושה פנים: אסור, מותר, מוכרח". יש אדם שאינו מתחשב באיש, ושטוף בכל תאוותיו, גם באסור. ויש מן הפילוסופים [ומן הנוצרים] המסגפים עצמם גם במה שנחוץ לאדם ומוכרח, וזה 'חטא על הנפש' (במדבר ו 11), ורש"י מעיר 'שלא נוהר מטומאת המת, רבי אלעזר הקפר אומר שציער עצמו מן היין'. ומוסיף בעל העקדה כי: "אמנם המתקדשים עצמם הוא מהדרך השני וכמו שאמר "קדש עצמך במותר לך" (יבמות כ ע"א)". גמרא זו מובאת גם על-ידי ה- "כלי יקר" ולפי התפיסות הללו מי שמוותר על המותר לו יקרא קדוש. והרב שמשון רפאל הירש הרחיק עדותו לדברים רחוקים וכלליים מאד שקשה למצאם בכתובים: "קדושים תהיו=פרושים תהיו. קדושה: להיות מוכן ומזומן לכל מעשה טוב מתוך שנפשו חדורה מוסריות צרופה" ... "שליטת האדם בעצמו היא האמונה העליונה" ... "ישעבד לעצמו כל כוחותיו וכשרונותיו לעשות את רצון ה'".

הרמב"ן סומך דבריו לקונטקסט מתוך מדרש הלכה, האברבנל סומך על המציאות החמרית של בני האדם, בעל "עקדת יצחק" משעיף התנגדותו על מנהגי הנוצרים, ורבי שמשון רפאל הירש נשען על תורת המוסר. כל אלה הם כמובן קונטקסטים רחבים ורחוקים ביותר, ועם זה הם משמשים את הפרשנים לשם הבהרת המשמעות של המילה קדוש. כל הפרושים הבונים על ההקפים של הקונטקסטים השונים התורניים או האנושיים, נתגלו כסומכים על ההנחה שיש זהות כלשהי בין הקדושה למוסר. על אף שאין כל הכרח בדבר, גם ההסבר וגם ההגדרה הודגמו במסקנות מוסריות. ואולם על בסיס הקונטקסט הרחב, אפשר להגיע גם למסקנות הפוכות. נראה שכל הפרשנים שהבאנו התעלמו מרצון או שלא מרצון מן נוסף של הנושא כפי שהוא בא בתורה ואצל חז"ל. אפילו רש"י אינו מזכיר צד זה של המסקנה לענין הקדושה, אלא לענין נזיר בלבד, ורק כפרוש שני לביטוי "מאשר חטא על הנפש" בדברי רבי אליעזר הקפר שעוד נביא להלן.

ואולם, תפיסה דומה מצאנו גם בדברי ר' יונתן אייבשיץ בספרו "תפארת יהונתן" (במאה השמונה עשרה) בפרשת קדושים: "הרמב"ן בדרשת "קדושים תהיו" קדש עצמך במותר לך" - אמנם כבר פרשתי כי להחמיר יותר מתוך התורה הוא אפשרות רחוקה, כי כבר כתב יוספון בן גוריון (יוסף פלאוויוס) בספרו לרומיים שהיו בבית שני אנשים שהיו שוכנים ביערים מתבודדים וממש לא אכלו רק פרי עצי היער והיו נזירים מכל ענייני העולם, אבל הפרושים לא נחה דעתם בהם כלל וכלל, כי עובד השלם צריך להיות דבריו ועסקיו נח לה' ולבריות ולא להפריע נימוס יישוב העולם וחברת בני אדם והנהגת המדינה, ואילו היו כולם נזירים כאלה לא נתקיים נימוס וסדר הטבע וכלה העולם ויאבד קשר האומה ועל זה רמזו חז"ל: יפה תורה עם דרך ארץ, ולכן כל הפרישות שיעשה האדם תהיה על זה הסוג, שיש אפשרות שתקיים אותה כל האומה, אבל הפרישות שאפשרית רק ליחיד ולא לאומה בכללה זה אינו בגדר השלמות, ודברים כאלה הרחיקו חכמי ישראל: וזהו כוונת המדרש "פרשה זו נאמרה בהקהל" כי הקדושה במותר לך תהיה רק מה ששייך בהקהל".

תואם לדעה זו מה שכתוב בתורה אצל נזיר "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש" (במדבר ו 11), ואומר רש"י ז"ל שחטא הנזיר הוא: "שלא נזהר מטומאת המת, רבי אלעזר הקפר אומר שציער עצמו מן היין". ומעין זה אמרו בשם רב "עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל שראתה עינו ולא אכל" (ירושלמי קידושין פ"ד סוף הלכה יב). ומתברר שענין "קדש עצמך במותר לך" איננו חד משמע, וכך גם לא נתברר חד משמעית אם "קדושה" ענינה קיום של המצוות או שמה ענינה מכוונת למצב אישי עמוק יותר אפילו מענין המצוות או מן הענין המוסרי.

7. הדרך השביעית משמשת בעיקר כאשר כל הדרכים האחרות חסומות או שאינן מדויקות, וכאשר מדובר בנושא מפשט, וגם ההגדרה הנה קשה ביותר. דרך זו היא **דרך ההסברה**, והיא כבר הודגמה ע"י פרושו של הרמב"ן, שהאריך בהסבריו, וכן עשו בעל העקדה וגם הרש"ר הירש. בהסבר משתמש הפרשן בניתוח הנושא לחלקיו, בהדגמות בהוכחות וכד'. ועיין שוב בסעיף 6. מה שחשוב להעיר כאן הוא, שטאוטולוגיה, דהיינו אמירת תוכן הטכסט במילים שונות ופשוטות אינה יכולה להחשב כהסבר. רבים מכותבי הספרים והפרושים של ימינו נוהגים בשיטה זו. הנה אחד מהם כותב בפרושו על תהילים פרק ג כדלקמן. **ה' מה רבו צרי, רבים קמים עלי: (ה! מה רבו צוררי! רבים מתקוממים עלי).** **רבים אומרים לנפשי אין ישועתה לו באלוקים סלה:** (רבים אומרים על נפשי כי לעולם לא יושיע לי אלוקים). ובכן בחזרות מן הסוג הזה, לא זו בלבד שאין בהן כל הבהרה או כל הסבר ואף לא כל פרוש למה שנאמר ממילא בפסוק, אלא שאפילו תוספת כלשהו לנאמר כבר אין בהן. כמו כל טאוטולוגיה כך גם הפרוש שהבאנו כאן לועגת לראציו ולכל אינטליגנציה, על-ידי שהיא מעמידה פנים כאילו היא אומרת משהו משלה, בשעה שאין היא מוסיפה דבר על מה שכבר נאמר ממילא. אין כאן אלא שמוש במילים פשוטות ללא יופי, שאינן ברורות יותר מן המקור.

לעומת זה בעל עקדת יצחק אינו חוזר על הנאמר בפסוק ממילא, אלא מצביע על שלושה אופנים בתאוות האדם שההמנעות משנים שבהם אינה רצויה ואינה מועילה ואף אינה מובילה אל המטרה. דבר זה יקרה רק בהמנעות מן האופן, השלישי, הלא הוא ההמנעות ממה שמותר לו לאדם להתאוות לו וליהנות ממנו. דרך אגב מבהיר בעל העקדה מי רגיל לנהוג לפי שתי הדרכים השליליות, וכיצד הם פועלים. לפנינו הסבר מעולה, שהמלה קדוש אפילו אינה מוזכרת בו.

8. הדרך השמינית היא החשובה בדרכי הפרוש, הלא היא **ההגדרה**. להגדיר דבר מה פרושו למקם אותו כפרט בתוך הכלל שאליו הוא משתייך, ולאחר מכן לציין במה הוא מתיחד משאר הפרטים המצויים באתו כלל. הכסא (פרט) למשל, הוא רהיט (כלל) הבנוי לוח או משטח ישיבה, שלמעלה מהם ניצבת משענת (התייחדות משאר הפרטים), והוא משמש לישיבה. (התייחדות נוספת). דרך זו של הגדרה הנה קשה מאוד בפריטים מפשטים או רוחניים, ואין פלא שמחברי מילונים רבים מתחמקים לעיתים מן השימוש בדרך הסבר זו.

ננסה לתת כאן **הגדרה ראשונית, חלקית וזמנית** על פי מה שראינו עד עתה, למושג הקדושה שאנו דנים בו. **הקדושה היא מהות נשגבה ונורא הוד, ספוגה טהרה, צדק ומוסר, והיא נתפסת כנבדלת מן הרשע, מן הטומאה ומן הלא מוסרי. לכן נחשבת הקדושה קשורה לקיום המצוות ולהמנעות מאיסורים, או אפילו להמנעות מדברים מותרים. כל היסודות הללו מצויים כמובן בתחום הדתי - הטרנסצנדנטי.** גם אם יש במקודש רמזים לרגשות כגון הרגשת תלות, כיעוד, כהתעלות חגיגית, וגם אם יש בה תודה, אימון, אהבה, וכניעה וענווה אירציונליים, עקרונות אלה נובעים בעיקרם מגישותנו העיוניות ומידיעותינו הפילוסופיות. הבעיה העומדת לפנינו היא, שרב חלקיה המבוססים של ההגדרה הזו

משמשים גם לשם ציון המוסרי והטוב החברתי. ואולם הקדושה המקורית היא לכל היותר מין חוויה ממשית של הפעמות, של רוממות, של התעלות חגיגית, של מסירות, ושל תחושת תלות ויעוד דתיים - רליגיוזיים דווקא, שאינם מובחנים כיסודות רציונליים. הקדושה המקורית הראשונית היא הקדושה מינוס הנעלה הרציונלי, מינוס הייחוד המוסרי, מינוס הטוב הפרטי או החברתי, מינוס ערכי התרבות הנורמטיביים. הקדוש המקורי הוא אינו מוסר, לא הבעת תודה רגילה, לא אמון, לא אהבה, לא בטחון, לא כניעה ולא ענווה במשמעם הפשוטה והרגילה, אך עם זה הוא כולל את כולם מבחינת הייחוד הדתי המקודש המפעים את הרגשות. יש כאן רגש של תלות, אבל לא של שעבוד, כי נשאר לו לאדם הרצון החפשי. כל התכונות המהותיות של "הקדוש" מצויות אך ורק באפנים הדתיים שלהן. כמו בחוויה האסתטית, כך גם בחוויית הקדושה אין להרגיש כל יסוד מוחשי, או כל יסוד של המציאות הממשית, ולכן מצויה הקדושה כולה בתחום הרוחני בלבד.

ג. הדרך השלישית: בדיקת יחס ההלכה אל מושג ה-"קדושה", כדרך לחישוף משמעותו.

כדי לברר את יחסה של ההלכה אל ענין הקדושה בכלל, ואל קדושת השם, אל קדושתו של אדם, אל קדושתו של מקום (בית מקדש), אל קדושתו של זמן (שבת, יום הכפורים וכו'), ואל קדושתו של חפץ, (תפלין מזוזות וכו') וכן כדי להגיע להבחנות ברורות מזה ולמכנה המשותף מזה בין קדושת הקרבנות לקדושת שביעית ולקדושת ספר תורה, תפלין, מזוזה, בית כנסת וכד' צריך אדם להיות למדן מופלג, ובקי בכל מכמני ההלכה ותחומיה השונים, וכן באגדה, בראשונים ובאחרונים. לשם מיצוי הנושא הרחב הזה יש כמובן לכתוב ספר מלומד ורב ממדים, וספק רב הוא, אם אדם אחד יכל להתגבר על מלאכה זו, אלא אם-כן הוא כאחד הגדולים אשר היו מעולם.

ועם כל זה, הואיל ופטור בלא כלום אי אפשר, ובשום אופן אין להתעלם מקיומו של תחום מרכזי וחשוב זה, חייב אני לפחות לרמוז רמזים אחדים לפי כוח היכולת אף לנושא זה. הדבר נחוץ, כדי לא לפגום בשלמות נושא **הקדושה** שבלי האספקט ההלכתי ישאר לקוי בחסר.

מובן שההלכה אינה עוסקת בצד העיוני פילוסופי של הקדושה, והיא מצטמצמת בקביעת אורח חיים, ולכן כל עיקרה היא להורות לנו כיצד לנהוג בקדושות השונות למיניהן ולדרגותיהן. מובן שהוראות אלה מאפשרות לנו להסיק מסקנות לגבי התיחסותה של ההלכה אל נושא דיונינו. נטפל כאן בתחומים עקריים אחדים בלבד. כעקרון נוכל לומר שההלכה אוסרת לעשות שינויים בדברים המקודשים. האיסורים חלים בעיקר על שינויים של הפחתת ערכם של הדברים המקודשים, כאשר כל שינוי, אפילו מן המועט למרובה או מן הקולא לחומרא נחשב תמיד הפחתת ערך. כל שינוי גורם הפסד כלשהו לדבר המשתנה, ולכן לא יעשה מתמרים דבש, או מתפוחים יין למרות שהוא משביחם, ולכן גם לא יבשל פרי, שכרגיל נאכל חי, אף-על-פי שמבושל הוא טעים ובריא יותר. אם יש איסור לגבי שינויים, קל-וחומר שאסור להפסיד (לקלקל) לגמרי דברים שבקדושה, ואף אסור לשנות את מקומם (להקריב מחוץ לירושלים וכד'), אסור לשנות שייכותם (לשנות בעלות על-ידי מסחר), ואף אסור להשתמש בהם שלא כשימושם הרגיל וכד'.

ראוי אולי שנתחיל בשמות של הקב"ה ובתחליפי שמותיו. מעל לכל עומד שם ההוויה בן ארבעת האותיות שהוא המקודש ביותר. שם זה אין הוגים (מבטאים) אותו, אין כותבים אותו אפילו בדברי תורה, אלא לצורך כתיבת ספרי קודש בלבד, ובשום מקרה אין מוחקים אותו. (בענין מחיקה במחשב

הדברים אינם ברורים די הצורך, מפני שבמחשב לכתחילה אין לכתובה קיום מוחשי-ממשי). שם ההוויה והשמות קל, אלקים, אלוהה, שדי וצבאות הם השמות שאינם נמחקים לעומתם ישנם הכינויים כגון הגדול, הגבור והנורא וכיוצא בהם שאין בהם קדושה, והם נמחקים אף לצורך תיקונם. סופרי סת"ם שכתבו את שם ההוויה נהגו לטבול במקוה טהרה בטרם כתבם את השם, ונהגו לומר "הריני כותב לשם קדושת ה' ולשם קדושת ספר תורה של משה וישראל". אין להפסיק בדיבור או במעשה אחר בשעת כתיבת השם, ואפילו מלך ישראל שואל בשלומו לא יפסיק. שימוש מפורש בשמות בא רק לשם תפילה או לשם לימוד ולשם שבועה. המשתמש בשם השם שלא לצורך עובר על "לא תשא את שם ה' אלוהך לשוא", ועל כן אין חוזרים שנית על שם השם בשירה ובפזמון, ואפילו ספק ברכות להקל, כדי שלא יבטא את שם השם לשוא.

עם הזמן חתפשו קדושת השמות אף לכינויים, עד שהחלו לנהוג בקדושה כלפי חלקם, וחפשו תחליפים לתחליפים. כך אומרים לאבל: "המקום" ינחם אתכם עם שאר אבלי ציון וירושלים. ושאלו במדרש: "מפני מה נקרא שמו 'מקום'? מפני שהוא מקומו של עולם" (בר"ר ס"ח ח'). כך אמרו: "לפי שאין גבהות לפני המקום" (בר"ר י'), וכן "המקום יפקדך לשלום" (שבת י"ב:), וכן "עושה רצונו של מקום" (סיפרי נשוא פ"י כ"ב). אף הכינוי מקום התחלף עם הזמן בכינוי "קדוש", שהרי מצאנו במקום "המקום ברוך הוא" שכתבו "הקדוש ברוך הוא". נראה כי הכינוי מקום מצומצם לעולם, ולכן אולי עדיף יותר לומר במקומו "שמיים" הכולל תחום רחב הרבה יותר. וכך מצאנו: "מן השמיים ירחמוך" וגם "אבינו שבשמיים", וגם "מורא שמיים" (אבות א-ב), "עול מלכות שמיים" (ברכות ב' משנה ב'), וגם הביטויים "שם שמיים", "כבוד שמיים", "דין שמיים", "קדשי שמיים" וכו'. לאחר מכן בא במקום שמיים המונח "גבוה" כגון: "ממון גבוה", או "גבוה מעל גבוה" וכו'.

ונראים דברי א"א אורבך הסבור שהתהליכים הללו הם מדרכי הלשון, והכינויים הללו הם מטונימיה במקום "אלוקי המקום" או "אלוקי השמיים וכד' (ועיין "אמונות ודעות של חז"ל הוצאת מגנס ירושלים עמ' 53-58). ואולם כל זה אינו מתישב עם הפסוק "השמים מספרים כבוד אל" (תהלים י"ט 2) שבו המלה שמיים דינוטטיבי ויש להבינו כמשמעו, כשם של הספירה הכחולה העוטפת את העולם. ואולם מה שנאמר "זה שמי לעלם" (שמות כ"ב ח') נכתב חסר, "עלם" בלא וו, ומלמד שאין אומרים אותו, אלא בכינוי (שמ"ר ג). לענין זה מקביל יפה גם מה שאמרו חז"ל בשם הקב"ה: "הכל בראתי זוגות, אבל כבודי יחיד ומיוחד בעולם". (דב"ר ב' - ילקוט שמעוני, ואתחנן ו'). ובסיכום נראה, כי לשם הקב"ה ולכבודו יש איזה ייחוד או ספציפיות שאין דומה להם, ועל-כן נוהגים בהם קדושה יתירה.

נראה, כי תהליכי ההרחקה מקדושת השמות, הם הגבלות ככל ההגבלות, בדומה להגבלה שלא לנגוע בהר סיני או בספר תורה. גם האיסור למחוק את שם השם הכתוב, או את חלקו יש בו דמיון לאסורים שלא להפסיד או להפחית מדברים שבקדושה.

מן ההגבלות על השימוש בשם השם נגזרות ההגבלות על ספר התורה. רב ההגבלות הללו קשורות לענין השמות, עד שאין נוגעים בקלף של הספר בידיים, אלא על-ידי עטיפה של בד, וגם אין להחזיקו ביד בלי עטיפה. (לעיתים עוטפים אותו בטלית, בנוסף לשמלה שעליו, ואצל הספרדים גם מעבירים רצועה ארוכה של בד דקיק לכל ארכו של הקלף, כדי שלא יצטרכו לנגוע בקלף עצמו). אין מוציאים את הספר מארון הקודש, אלא לצורך הקריאה בלבד, וכאשר מוציאים אותו לזמן ארוך להקפות של שמחת תורה, שמים במקומו נר דלוק בארון. את העור לכתובת ספר תורה צריך להכין לשמה ולשם קדושה, ויש מחמירים שלא לכתוב על קלף שהוכן לכתובת ספר תורה, לא תפילין ולא מזוזות, כי קדושתן פחותה, ואין מורידין בקודש. עם זה יכל אדם להתנות כי אם

ישאר לו קלף ישתמש לכתובת תפלין ומזוזות. שעור היריעות 9-3 דפים, ואורכן אינו פחות מששה טפחים כגודל לוחות הברית. הדף מכיל מ"ב שיטין כמספר מסעות בני ישראל, ויכול להגיע עד שישים שיטין כנגד ששים ריבוא יוצאי מצרים.

מלבד ההגבלות הרבות והדיוקים המדוקדקים יש גם הדרגתיות בקדושה, כגון עשר (או אחת עשרה) הקדושות של ארץ-ישראל, כשהמעולה בהם היא קודש הקדשים (בכורות ב' ח'). גם בקרבנות יש הדרגתיות מן התודות לשלמים, לחטאות ולאשמים. ההבחנה הברורה היא בין קדשי קדשים לקדשים קלים. קדשי קדשים (חטאות הציבור וחטאות היחיד, העולה והאשם) מוגבלים במקום שחיטתם שהוא בצפון, והם נאכלים לפני מן הקלעים, רק לזכרי כהונה ורק בטהרה ואפילו מתנה אחת (אם לא נתנה) מעבבת. כיוצא בהם מתנות כהונה, על אף שהן קדשים קלים נאכלים רק לכהן, ואפילו ספק בכורות לא יאכל על-ידי הבעלים, אלא ירעה עד שיסתאב ויפסל, ורק אז יאכל להדיוטות (בכורות ב' ח'). לעומת זה קדשים קלים (תודות, שלמים, מעשר בהמה פסח ועוד) שחיטתן בכל מקום בעזרה, ונאכלים בכל העיר, לכל אדם. הפסח נאכל רק למנויו ואף זמן אכילתו צומצם ללילה אחד עד חצות. כל קרבן שנפל בו פגם, או חסר ממנו חלק, נפסל. (ואפילו בית כנסת אסור להפחית מחללו, אף שקדושתו פחותה משל קרבן). כל הקרבנות מן הצאן ומן הבקר נפסלים על-ידי מום וחיבים להיות תמימים, אין לשנות את יעדן מקדושה אחת לקדושה אחרת וודאי שאין למעול בהם על מנת לחללם, ואין לשנות מזמן אכילתם, ואינם לסחורה, ואם נמכרו תופסים דמיהם ואף התמורה הכספית שלהם קודש.

גם בקדושת שביעת נאמרו בו הגבלות הרבה, ורב הדמיון ביניהן להגבלות שמצאנו ביחס לקדושת הקרבנות. ואף-על-פי-כן שונה קדושה זו מקדושת הקרבנות. כאן מדובר בפרות שהם הפקר גמור, והם גם נאכלים בטומאה, וכל ישראל שותפים באכילתה ואין היא מיועדת לכהנים בלבד. במקרים מסוימים אפילו מאכילים אותם לנכרי הסמוך לשולחנו של יהודי, ופרות המיועדים לבהמה מאכילים לבהמה. כל פרי משמש כיעודו, ורק לשנות יעודו אסור. עם זה יש פרות שביעית שאסורים באכילה לגמרי, כגון איסורי ספיחין, אבל נראה שדבר זה הוא משום גזירה שיבואו לזרוע בשביעית ויאמרו ספיחין הם, ולא משום עצם קדושתם של הפרות. בגין עצם קדושתם הם מותרים באכילה מדאורייתא, שהרי נאמר בהם **לאכלה**. הקושי הגדול להתמצא בהלכות הקשורות בקדושת שביעית נובע מריבוי הגורמים המשפיעים על דיניהם, כהגבלות המקום, כהגבלות הזמן, כהגבלות פרסונליות של הבעלות, וכהגבלות שנועדו למנוע את בזוים של הפרות.

קדושת שביעית חלה אם כן רק על פרות הארץ, ואינה חלה על פירות חוצה לארץ. לכן תלויה קדושת שביעית בכל החילוקים הנוגעים לקדושת ארץ ישראל, והדבר תלוי בכך אם השטחים נכבשו בידי יהושע, בידי דוד, או בידי עולי בבל וכד'. קדושה ראשונה בטלה עם החורבו, ועולי בבל קדשו בקדושה שניה שהיא גם לעתיד לבוא רק את מקומות מושבותם. לכן דרום הערבה ובכלל השטחים דרומה מאשקלון אינם נחשבים בהלכה ככלולים בגבולות הארץ לענין שמיטה. יש אפילו חילוקי דעות בנוגע לסוריה ובנוגע לעבר הירדן. כל המחלוקות הנוגעות לקדושת הארץ משפיעות אם כן אף לענין קדושת שביעית. באשר למגבלות הזמן יש סבורים שקדושת שביעית נוהגת רק כאשר היובל נוהג. מבחינת הזמן מובן שקדושת שביעית חלה רק על גידולי שביעית. ואולם גם ענין זה הנו בעיני ביותר, כי זמן גידולו של כל אחד מן הפרות הוא שונה משל חברו, וכך נחשבים פרות שונים כמקודשים בזמנים שונים זה מזה. פרות הגינה נחשבים כפירות שביעית "בתר לקיטה" והם קדושים מראש השנה, הגם שיש סוברים כי פרות שרוב גידולם בשישית אין קדושה נוהגת בהם:

לעומת זה פרות האילן שנחשבים כפרות שביעית בתר חניטה, יש מהם שהם מתקדשים רק לקראת אמצע שנת השבע או לקראת סופה, אבל הם עומדים בקדושתם עד אמצע השנה השמינית. גם לבעלות השפעה רבה על התקדשות של הפרות. יש הסבורים כי פרות של נכרי על-אף שגדלו בארץ ישראל אין בהם קדושה, ויש אחרים הסבורים שהם כן מקודשים. ברור, כי בלי אינפורמציה מדויקת על כל הפרמטרים שהזכרנו קשה מאד לקבוע אם הפרות שלפנינו מקודשים הם או לאו. ההלכה אינה מסבירה לנו את מהותה הפילוסופית של שום קדושה, ועל כן כמובן גם לא את מהותה היחודית של של קדושת שביעית. במקום זה, היא מלמדת אותנו כיצד לנהוג בדברים המקודשים. כפי שרמזנו כבר, יש בענין זה דמיון רב בין קדושת הקרבנות לקדושת שביעית.

חכמים קבעו על-פי המפורש בתורה שפרות שביעית הם **לאכלה**, ומכלל הן למדו והסיקו מסקנה לגבי הלאו, ואמרו שפרות שביעית אינם לסחורה. נראה שלדעתם, וכך נראים הדברים גם בימינו, שמלבד מה שאין אדם יכול למכור דבר שהוא הפקר ושייך לכל אדם, יש בעשית סחורה בדבר שהוא מצווה משום פחיתות כבוד לאותה מצווה, ואולי יש לדבר זה השלכות אף לגבי מכירת המצוות הנהוגה באחדים מבתי הכנסת. מכל מקום אם נמכרו פרות שביעית, הרי שדמיהם נתפסו והם מקודשים ואין להם שימוש לחולין. ברור לכל, שאם הפחתת ערך שאינה נראית לעין על-ידי שמוש במסחר אסורה, הפחתה ממש בגוף הפרות, על-ידי הפסד של חלקם או של כולם לא כל שכן. כמו שאסור להטיל מום בקרבן כדי שיפסל, אלא "יראה עד שישתאב", כך פרות שביעית שאינם נאכלים, מניחים אותם בצד עד שיתאפשו ויפיגו קדושתם מאליהם. כך מוסבר גם מדוע אסור לתת פרות שביעית לנכרי, שהרי יש בזה פחיתות רוחנית, ואולי ישתמש בו לצרכי עבודה זרה. וכך אסור גם להוציא לחוץ לארץ, ואסור להאכילו לכלב, אם אין אלו פרות המיועדים במיוחד לכלבים. אפילו בעל הבית עצמו אסור לו לגרום לפרות שביעית כל פחיתות, ואם נהגו לאכול חי אסור לאכול מבושל, ואם נהגו לאכול מבושל אסור לאכול חי. התפיסה העקרונית הן לגבי קרבנות והן לגבי פרות שביעית ואף לגבי דברים רבים אחרים שבקדושה היא, שכל שינוי יש בו הפחתת ערך, ומשמע שיש בו הפסד כלשהו, ועל כן חל לגביו איסור. מתוך הדמיון בין קדושת הקרבנות לקדושת פרות שביעית, הקיים על אף שקדושת פרות שביעית פחותה בהיותה חלה על פרי שהוא הפקר ואינו שייך לאיש, ובהיות פרות שביעית נאכלים בטומאה ולכל יהודי, ולאור העובדה שעל אף כל זה נוהגות בהם כל ההגבלות שמנינו תחילה, ברור לחלוטין יחס ההלכה לדברים שבקדושה. עוד ברור מכל האמור, שהשאיפה אל עולם הקדושה, שנתקבלה בימינו על ליבם של רבים מבני הנוער, ואף על לב רבים משלומי אמוני ישראל המבוגרים, מצאה לה כר נרחב לבוא על סיפוקה במסגרת דקדוקי המצוות ודיוקיהם כפי שמצאנום בפרטיה ובפרטי פרטיה של מצוות שביעית. נראה לי שיש בהסבר זה כדי ללמד את המפקקים, שלא כל החומרות הנוהגות בימינו הם קפריזות של אנשים, ולא כל החומרות נוהגות רק כדי לפאר בפני הרבים את עושיהם.

השאיפה לחיי קדושה, שמגמתה לקיים את הפסוק "קדושים תהיו" השפיעה גם על הלשון העברית הנקראת לאורך הסטוריה ארוכה ביותר בשם לשון הקודש. כפועל יוצא משאיפה זו נוצרו בשפה מערכת שלמה של מושגים הקשורים במקודש, והמכונים בשמות הגזורים מן השורש ק.ד.ש. כל התחדשות במערכת הדתית הקודמת זוכה להקדשה. יש כאן מעין ייחוד של דברים למטרה ספציפית מראשיתם. מקדשים אצלנו קרקע שנתחד לבית עלמין, מקדשים את החודש (בדרך המיטונימית של קידוש הלבנה), מקדשים את השבת ואת הימים הטובים על-ידי **קידוש**, (מכריזים על קדושת היום), ומקדשים אישה (מכריזים עליה שהיא מיוחדת לאיש פלוני בלבד) על-ידי **קידושין**. בניגוד לזמנים שאנו מקדשים בתחילתם אנו מקדשים את השם תדיר, כאשר אנו אומרים ב - **קדושה** מספר פעמים ביום "קדוש קדוש קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו", ובדומה לזה אנו אומרים **קדיש**,

ומקדשים את שם ה' אף כאשר אנו אבלים על מת, וקשה לנו לקבל את הדין בשבח והודיה לשמו יתברך.

כל אלה הם כמובן רק מקצת המגבלות ורק מקצת העקרונות שההלכה קובעת ביחס לדברים המקודשים. הטכסיות הרבה, ההגבלות, הדיוק בפרטים, ההקפדה על העקרונות, השמירה על ההדרגתיות ועל ההיאררכיה המדויקת, האיסור לשנות את ערך המקודש, והאיסור לשנות את מקומו, את שימושיו, את בעליו או לפגום בשלמותו כולם מעידים על גישה עקבית של היחס לעולם הקדושה. בדרך זו מסדירה ההלכה את ההתנהגות שלנו כלפי הדברים שנחשבים לה מקודשים. היחס המדוקדק יוצר יחס של כבוד ושל יראה, ואף יחס של הערצה כלפי העולם המקודש. ההלכה קובעת מה מכובד ומה אינו מכובד, מה נעשה דרך כבוד, ומה בדרך של בזיון, מה קדוש ומה פיגול, ושום דבר אינו נשאר נושא לספק או נושא ללבטים. ההחלטיות הזאת היא שמעניקה לקדושה את יציבותה, את ערכה ואת כבודה לפני בני האדם. ההלכה זוכה במגמותיה אלה, לתמיכה מסיבית ולחיזוק רב על-ידי מערכת שלמה של מנהגים המלמדים אותנו לנהוג כבוד בדברים המקודשים. אפילו סידור או חומש שנפלו, לא רק מרימים אותם, אלא גם מנקים ומנשקים אותם דרך חיבה ודרך כבוד. תפלין שנפלו לארץ צמים עליהם, וכן נוהגים לנשק את המזוזה, את הפרוכת ואת שמלת ספר התורה על אף שאין זה מפורש בהלכה. נראה ברור, שההלכה הבינה יפה מה טיב היחסים שיש לדרוש מן האדם כלפי עולם הקדושה.

נראה אמנם, כי זה המקום לעסוק גם בגישת הקבלה אל הקדושה, אלא שסבור אני, כי מוטב להשאיר משימה זו בידי של מומחה מובהק בתחום זה, ובידי אדם המוצא את דרכו בבטחה בשביליו. הלואי שתהיה בדברי כאן הבהרה חלקית לפחות למושג "קדושה" בדרכים הכבושות של הנגלה, בלי לעסוק בנסתרות. אסמוך בזה על הפסוק האומר כי: "הנסתרת לה' אלקינו והנגלת לנו ולבנינו עד-עולם לעשות את-כל-דברי התורה הזאת. (דברים כ"ט ט 28).

ד. הדרך הרביעית: בדיקת משמעויות המושג "קדושה", לפי רצף אנליטי של תכונותיו.

חשוב להדגיש, שיש בכוחה של דרך זו לאפשר את שחרור הקדוש מן הרציונליזציה המעמידה את עיקר הקדושה על המוסרי. נציין ונסביר כאן בקיצור ארבע עשרה תכונות עקריות של המקודש:

1. קבוע שמתקשה מאד להשתנות.
2. טכסי המדייק בפרטים בקפדנות.
3. מצוי במציאות נבדלת ושונה מן המציאות הרגילה, ואף חוקיותה שונה מן החוקיות שבמציאות.
4. הקדוש הנבדל מוגן על-ידי סיגים מהשפעות, מפגיעות ומסטיות.
5. תחושת נבראות ונבדלות טרנסצנדנטית.
6. תחושת תלות רגשית-רוחנית.
7. תחושת יעוד במגמה של התרחבות ושל התפשטות.
8. התפעמות מן העולם ומן הכוחות המפעילים אותו.
9. תחושה של נוכחות אלוקים.
10. מחובר לתחום הרוחני-הטרנסצנדנטי, תוך שחרור מעולם החומר.
11. תחושת רוממות וחגיגות.
12. ההוד, השגב והחגיגי מעורבים בענוה ובפשטות וכד', או הפרדוכסליות שבקדושה.

13. תחושה של צורך להודות.

14. תחושה בלתי אמצעית של הריליגיוזי או הנומיניזי.

מסיבות דידקטיות נתתי כאן תחילה את הדברים בניסוח מקוצר של רשימה. עתה נרחיב מעט את הדברים, אבל ראוי לנו לדעת מראש, כי יסוד הקדושה הוא אלוקי ובלתי נתפס, ועל ידי כך הוא מלמדנו להשלים עם מגבלותנו ועם חוסר הבנתנו.

קבוע שמתקשה מאוד להשתנות.

הקדוש הוא מעל לזמן, ועל כן אין בו כל שליטה לזמן. הקדוש הוא נצחי, שאינו תלוי בזמן, ועל כן אין הוא משתנה לא לימין ולא לשמאל, אין הוא נוטה לסגת ואין הוא מתקדם עם הזמן, וודאי שאין הוא נוטה לאבד מקדושתו או מרוממותו, בחינת "מעלין בקודש ואין מורידין". השינוי היחיד שיכל לחול בו, הוא תוספת קדושה. זה שינוי יחיד ואין בלתו. לכן נקבע ש - "זאת התורה לא תהא מוחלפת, ולא תהא תורה אחרת מאת הבורא וכו' ". אף לא עיקר מעיקרי החוקים שבחוקי התורה אינו נתון לשינוי, ואינו זקוק לשינוי. התורה ניתנה כללות, שהם מעין עקרונות שהם קיימים תתקצ"ת דורות לפני בריאת העולם, והם יתקיימו לאחרינו. עיקר שבת אינו משתנה, וכך לא חל שינוי בעיקר של כשרות, בעיקר של מילה, בעיקר של כיבוד אב, בעיקר של רצח, של ניאוף, של גניבת אדם ודומיהם. מה שנראה לנו כאילו יש בו מעין שינוי מתרחש בפרטי הדינים או בפרטי המנהגים, וגם שם אין זה שינוי בדינים, אלא בנסיבות, כי בנסיבות שונות הדין שונה לכתחילה. אפילו בדברים כגון קרבנות, עבדות, טומאה וכד' לא השתנה דבר. מצוות אלו פשוט אינן מתקיימות בגין הנסיבות, אבל הן מצויות כתמיד בדברי התורה ללא שינוי. אפילו דינים שנעקפים או שנוהגים בהם הערמה אינם נמחקים, אלא עומדים על עמדם. על אף שחכמים זכו לכוח לעקור דבר מן התורה, עקירתם אינה עקירה, אלא מין עצירה של הפרקטיקה תוך שמירת העיקרון, ומתוך ציפיה ליום שבו אפשר יהיה לחדש את הפרקטיקה, אולי בצורה חדשה לפי נסיבות הזמן, אך על בסיס העיקרון הישן, שלא בוטל ולא נשתנה מעולם.

תקנות כגון פרזבול או התיר עסקא הם לאמיתו של דבר מעין המנעות מלאכוף קיומה של מצווה כדי לקיים את מטרתה של אותה מצווה עצמה ויחד עמה לקיים גם מצווה או מצוות אחרות. מטרתו של אסור רבית היא להעניק לנזקקים הלוואות נוחות. ואולם, כאשר הלווים נצלו את המצווה, לוו כספים בלא רבית ועשו בהם עסקים עד שהתעשרו, ולא הזדרזו לשלם חובותיהם, והמלווים יצאו בהפסד, תקנו חכמים התיר עסקא, כדי לאפשר ללווים לקבל הלוואות בלא רבית, אלא בדרך של שותפות. כך נתקיימה המצווה לעזור לזולת, כך התקיימה גם מצוות רבית, וכך יכלו גם העניים להעזר בהלוואות הנחוצות להם ביותר. לתנודות הללו בדרך קיומן של המצוות קראו חוקרים ידועים בשם, "התפתחות ההלכה", (ולא עקרונותיה), אך יש חוקרים אחרים שקראו לתנודות אלו בשם המתון יותר של "השתלשלות ההלכה".

ועם זה חייבים להודות שאפילו תנודות אלו הפקיעו בעיני בני אדם רבים ושלמים הרבה מקדושתה המקורית והמחלטת של המצווה. מסיבה זו ההקפדה של רבים בענייני כשרות וחומרותיה רבה הרבה יותר, מהקפדתם ומזהירותם בפרטי הדינים של התיר עסקא. (וד"ל).

ומכל מקום יפה הרגישו דווקא החילוניים, שקשה להם מאוד להסתדר עם ההלכה, כי היא אינה מתפתחת לפי רוח הזמן, עד שהיא נראת להם "מאובנת". ואולם דוקא שמירה קפדנית זו של העקרונות היא המאפינת את הקדוש ואת הקדושה, והם שיוצרים את ההערכה כלפי קדושתה של התורה. לעומת זה החוקים החכמים ביותר של העולם החילוני, שבו בני אדם יוצרים חוקים ומבטלים

אותם חדשים לבקרים, גם אם מדובר בחוקי יסוד כגון בחירה ישירה של ראש ממשלה, או מספרם של השרים וכד', וגם עם יהיו אלה חוקים נערצים, וגם עם הציבור ילחם למענם ברעש גדול, הם לעולם לא יוכלו להתקבל על בני האדם כמקודשים. מי שטוען למשל ששלטון החוק בשבילו הוא מקודש, אינו מבין לא את מהות הקדוש, ולא את המהות הפרופנית-החילונית של החוק. אפילו חוקי היסוד, שמכל מקום הם יציבים יותר מן החוקים הרגילים אינם טוענים לדרגת קדושה. מה שנעשה בידי אדם, ויכל להתבטל בידי אדם, אין לו כל מעמד בספירות של הקדושה. והנה באמת זה שנים אנו שומעים על התלהמות מצד אנשים ידועים בענין שלטון החוק, אך מתוך איזו הבנה אינטואיטיבית אין הם מדברים כלל על קדושתו.

טכסי, המדייק בפרטים בקפדנות.

יותר מכל תחומי התרבות דבק המקודש בסדרי פעולה קבועים שאינם משתנים, או שהם משתנים באופן שהמתבונן הרגיל אינו מבחין בשינויים. משמעות הדבר היא שהמקודש בנוי על טכסים בכל פרטי הפרוצדורה, ורק עיין חדה וקצת מרושעת של החוקר הקפדן מסוגל להבחין בשינויים הקטנים והזניחים, שחלים בה במשך ההיסטוריה במעבר מתקופה לתקופה, או בשינויים לאורך ולרוחב המקום שחלים בה במעבר בין התחומין. הטכסיות הקשוחה הזאת מורגשת בברור בהקרבת הקרבנות ובעבודת יום הכיפורים של הכהן הגדול, המצויים בשיא השיאים של הקדושה. אמנם ראה יוהן הויזינגה את הטכס כיסוד מוסד של התרבות בכלל הן בחיים האזרחיים, והן בחיי הצבא והספורט, אבל רק במימד הקדושה רואים בסטיה מפרטי הטכס גורם שיכל לגרור אחריו עונש של מיתה בידי שמיים. מירציאה אליאד בספרו "המקודש והחילוני" (גרמנית, הוצאת רוהולט, המבורג, עמ' 36), מזכיר את ההקפדה היתירה בפרטים בהכנת המשכן: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם. ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו כן תעשו" (שמות כה 8-9). נראה, כי אין צורך להכביר מילים על העובדה שטכסיות זו ודיוקים אלה בפרטים הנם מיסודותיו של המקודש.

מצוי במציאות נבדלת ושונה מן המציאות הרגילה, ובחוקיות שונה מן החוקיות שבמציאות.

כמו בחלום, כמו במשחק, כמו באמנות, כמו בצבא, כמו בדת וכמו במיתוס, כך גם במקודש שולטת מציאות השונה במהותה ובחוקיותה מן המציאות הממשית שבה אנו חיים את חיינו. יוהן הויזינגה מראה בספרו "הומו לודנס" (האדם המשחק), מוסד ביאליק, שבמשחק, באמנות ובטכסים אסור לעשות דברים שבחיי היום יום אין בהם כל רע. במשחק הכדורגל אסור לשחקנים לנגוע בכדור ביד, ולעומת זה בכדור-סל אסור להם לנגוע ברגל, ובמשחק השח יס לוס לרץ ולצריח דרכי התקדמות שאין להם דבר עם המציאות הממשית. מובן שדומים לאלה הכללים גם בטכסים הצבאיים. בטכסים הדתיים המקודשים, וכן במיתוס הופך יסוד זה של המצאות במציאות ניבדלת לקיצוני ביותר.

הקדוש הנבדל מוגן על-ידי סיגים מהשפעות, מפגיעות ומסטייות.

בגלל חוקי הדיוק בפרטים, ובגלל החוקים השונים מחוקי החיים הממשיים נוצר צורך להגן על הדיוק כדי שלא לסטות ממנו ולא לפגוע בו, ועל כן עלינו לעשות סיג לתורה, ולאסור דברים שמן הדין הם מותרים. כבר במשנה הראשונה שבש"ס אנו מוצאים שקריאת שמע מצוותה עד שיעלה עמוד השחר, וחכמים אומרים עד חצות. והמשנה מסיימת את הענין בהכללה ואומרת כי: "כל מה שאמרו חכמים עד חצות, מצוותן עד שיעלה עמוד השחר". המשנה שואלת על קביעה זו: "אם כן למה אמרו חכמים עד חצות? כדי להרחיק את האדם מן העברה". סיגים מעין אלו נהגו בעיקר במצוות שנחשבו קדושים במיוחד כגון: שבת ומועדים ויום הכיפורים, הכניסה למתחם של בית המקדש וכדומה. מטרת הסיגים הללו היתה למנוע ממצוות אלו כל אפשרות להתחלל.

תחושת נבראות ונבדלות טרנסצנדנטית.

רודולף אוטו בניסיונו להגדיר את הקדושה מצא שהיא מעין תערובת של רגשות שיש בהם משום רגש התודה על כל הטוב שזכינו בו עקב היותנו נבראים וקיימים עלי אדמות. תחושת הנבראות גורמת לאדם להרגיש עצמו בא לעולם שלא בכוח עצמו ושלא בזכות עצמו, והוא חש בכל רגע חייו שאין לו קיום, אלא אך ורק בגין חסדי ה' ורצונו להעניק לו חיים, ולפנות לו מקום כמרחב מחיה. היבראותו של אדם וקיומו עלי אדמות יוצרים לפי זה מין יחס של תלות בינו ובין בוראו. תחושת הנבדלות יוצרת כאן הרגשה של יציאה מתחומי העולם הזה לתחומי העולם האחר, ההוא שמעבר להווייתנו. יש כאן מעבר מן העולם הנסיוני של הטבע אל העולם שאי אפשר להתנסות בו. יש כאן מעבר מתחום החומר אל תחום הרוח והצורה, מעבר מן העולם המודע אל העולם הלא מודע, ומעולם התודעה הסוביקטיבי אל העולם האוביקטיבי שמחוץ לתודעה.

תחושת תלות רגשית-רוחנית.

מהרגשת הנבראות נובעת אם כן מין הרגשת תלות, שאינו דווקא תלות פיזית בלעדית, אלא מעין תלות רוחנית ונפשית במי שאמר והיה העולם, בחינת בידך אפקיד רוחי בעת אישן ואעירה. מובן שיש כאן לעיתים גם הרגשת תלות פיזית ממש, במיוחד נוכח מחלות וייסורים הבאים על האדם, ויותר מהם נוכח העמידה מול המות, שבה מצטיירת תלות זו בתערובת של תימהון ותדהמה מול הבלתי ידוע והבלתי מובן. לא התלות הפיזית קובעת כאן את ה שפעתה על האדם, אלא זו הרוחנית, והיא מתקיימת בכל מצב ואינה תלויה ביחסים חיצוניים, אלא בתחושה הפנימית, האינטואיטיבית, הבלתי אמצעית והבלתי מתפשרת של האדם. תחושה זו, כמו כל שאר התחושות הדומות, היא חלק אינטגרלי של מהות האדם באשר הוא אדם.

תחושת יעוד במגמה של התרחבות ושל התפשטות.

לפי מה שראינו בבדיקת פסוקי המקרא, הנביא, הצדיק, הנזיר, ובדומה להם השבת, המועדים, היובל, הקרבנות ומעל לכולם המקדש והתורה, הם כולם מכריזים על יעודם הברור והחד-משמעי, והם מאשרים את היותם של הדברים המקודשים בעלי יעוד. הזמנים והמקומות המקודשים המבטלים את החדגוניות ואת הסתמיות של החיים, מעניקים להתבוננות האנושית כיוון ומטרה אי שם קדימה בזמן עתיד, ובמקום המשתרע לפנינו. כך מציבים לפנינו הזמנים והמקומות המקודשים מטרות שהן לרוב רוחניות. אין כל אפשרות לחוש קדושה כל עוד רגשות האדם סתמיים ואין להם כל תכלית וכל יעוד. כבר הצו הראשון בענין הקדושה אומת לנו: "קדושים תהיו כי קדוש אני" וכו'. יש אם כן בקדושה מין נסיון להגשים את מלכות ה', או להשליט את תכונות הבורא עלי אדמות.

נסיון זה הוא כפי הנראה הגורם למגמה שבקדושה להתרחב ולהתפשט. כמו שהיקום מתרחב ומתפשט ללא הפסק בכיוון האינסופי, כך שואפת גם הקדושה להתרחבות מתמדת. ואולם הקדוש מתרחב לשני כיוונים בעת ובעונה אחת. היא שואפת אל ההקף מזה, ואל המרכז ואל הפנים מזה. אופי זה של המקדש מסביר את הדיקדוק במצוות, את הסיגים ואת החומרות, הנתלות אצל אנשים השואפים אל הקדושה, בגופי ההלכות. בני אדם שנדבקו על-ידי השאיפה אל הקדושה מחפשים בלי הרף את השלמות הנובעת מהקפדה יתירה בפרטי פרטיהן של ההלכות. ההתנגדויות המסיביות למגמות אלה, אינן מוכיחות מתינות, אלא להפך, הן מצביעות על קיצוניות בדבקות בשיטה הישנה השוקטת על השמרים, או סתם חוסר הבנה במהותו הפנימית של המקודש. הצמדות זו אל הישן, אל הסטטי ואל מה שאינו מתרחב, לא זו בלבד שאינו מקרב אותנו אל המקודש, אלא להפך, הוא מרחיק אותנו ממנו, ומקרב אותנו אל השגרת, אל הסתמי ואל החולין.

נוסף לכל זה חש בעל היעוד תחושה של שליחות לקיים את יעודו אפילו במחיר חייו. בעל היעוד הוא אדם הרואה את ערכיו ואת יעודו כחשובים עד שראוי וכדאי לאדם למות למענם. לפנינו אם כן אדם שיש לו בשביל מה למות, ועל-כן כמובן יש לו גם בשביל מה לחיות. לעומתו האדם החי בשגרתו ובסתמי, כל מאווייו ממוקדים בעצם החיים בלבד, ואין בעולמו שום ערך שראוי למות למענו, ועל-כן כמובן אין לו גם שום דבר שלמענו כדאי לחיות. אדם כזה, החי בשיגרה ובסתמי אינו מסוגל לחוש כל תכלית לחייו עלי אדמות.

התרחבות זו של המקודש ותכליותיו- שאיפותיו המכוונות אל השלמות הרוחנית, ואל הדרגות הנעלות ביותר של הנשגב משתקפות יפה במשנה "כלים" פרק א, משניות ו-ט, שכולן עוסקות בעשר הקדושות של ארץ ישראל, שהן קבועות זו למעלה מזו, והדברים סוכמו "ביד החזקה" של הרמב"ם חלק ב - "הלכות בית הבחירה". הקדושות הן: 1. של ארץ ישראל. 2. של עירות מוקפות חומה מימי יהושע בן נון. 3. לפנינים מחומת ירושלים. 4. הר - הבית. 5. החיל. 6. עזרת נשים. 7. עזרת ישראל. 8. עזרת הכהנים. 9. בין האולם ולמזבח. 10. ההיכל. 11. קדש הקדשים. על-אף האמור: "עשר קדושות הן", נראה לפי משנה זו, שמדובר באחת עשרה קדושות, ואפשר שקדושת ארץ-ישראל היא שונה ואינה נחשבת, כי היא נובעת מהבאת העומר. לעומתה שאר הקדושות באות בגלל נבדלותן, בגין האיסור על בני אדם שאינם מקודשים די צרכם לפי רמת הקדושה של המקום להמצא שם, משום כבוד השכינה. מן המשנה נראה ברור, כי רמת הקדושה עולה לפי מידת ההתקרבות ליסוד האלוקי. "קדש הקדשים" הוא השיא של המקודש ביחס למקום, שרק האדם המקודש ביותר - הלא הוא הכהן הגדול, ורק בזמן המקודש ביותר - הלא הוא יום הכפורים, נתנה לו רשות להכנס לשם. לפי זה "קדש הקדשים" הוא המקום המובדל ביותר והייחודי ביותר עלי אדמות, והוא משמש משכן לתורה, שהיא המקודשת, הרוחנית והנעלה ביותר מכל הכלים המקודשים שבעולם. דיבורו של אלוקים נשמע מן המקום המקודש ביותר ומעל לכלי המקודש ביותר, מבין שני הכרובים שעל ארון הברית המונח בקדש הקדשים. מטרת היעוד, שיאה של הקדושה היא אם כן טרנסצנדנטי, ושיא זה נובע מן הגילוי האלוקי הנעלה והנשגב. ההתקרבות אל גילוי זה היא יעודו של כל אדם מישראל, איש איש לפי מידתו, לפי רמתו ולפי יכולתו.

לאחר כתיבת דברים אלה, ולאחר שהם זכו לפרסום חלקי, העיר לי ידידי הרב נתן צולמן, שיש מאמר, פרי עטו של הרב בן-ציון פירר ז"ל מניר גלים (בספרו **ליום חגיג**, הוצאת פלדהיים ירושלים תשל"ו עמ' 169-171), המשווה בין הר-סיני להר המוריה. ואלה עקרי דבריו הנוגעים לעניינינו. כידוע לכל, הר סיני אינו נחשב קדוש. הגבלת העם והאיסור לעלות על ההר או לנגוע בו היתה זמנית בלבד, והיא בתוקף רק עד סיום מתן תורה. לאחר מכן רשאי העם לעלות, כפי שכתוב "במשך היובל המה יעלו בהר" (שמות י"ט 13). בדומה לזה "ים סוף" על אף שהתרחש בו נס גדול, [וכך גם מקומות רבים אחרים, כגון מקום הסנה, וכגון שילה שהיה מקום המשכן, ואף "שושן הבירה". כיוצא בהם, המקום שבו התגלה ה' לאברהם אבינו עליו השלום, שמיקומו נעלם מאיתנו לחלוטין], אינו נחשב כמקום קדוש כלל. באשר למקומות המקודשים קדושה לדורות טוען הרב פירר כי הם הלא אותם המקומות שנתקדשו לעתיד לבוא, ויש להם יעוד או תפקיד בעתיד האומה. כך הדבר בהר המוריה שקדושתה אינה בגין קדושה ראשונה, [כיבושי יהושע בן נון], אלא מפני שנתקדש קדושה שנייה [של עולי בבל] אף לעתיד לבוא.

לגבי הזמנים המקודשים אמר הרב פירר, שבאמת אף במקרה שלהם פועלת אותה שיטה. [והלא דבר הוא שמגילת תענית בטלה אחר החרבן]. לדעת הרב פירר רק הזמנים שלהם יעוד ותפקיד לעתיד זכו להתקדש, כגון שבתות וימים טובים שאנו מחויבים לקיימם ולשמרם תמיד. לכן קדושת שבת אינה

מתקיימת בגין "מעשה בראשית" או בגין "יציאת מצריים", אלא בגלל תפקיד השבת בהווה ובעתיד, מפני שנאמר בו "ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם". אף חג השבועות, הלא הוא זמן מתן תורתנו קדושתה היא במצוות לימוד התורה שנתנה לדורות. ובכן לסיכום אפשר לומר, שהרב פירר מבחין בין מקומות וזמנים הסטוריים למקומות ולזמנים מקודשים. לפי תפיסתו נובעת הקדושה של המקומות ושל הזמנים וכו', לא מנוסטלגיה לעבר, אלא ובעיקר מתוך יעוד לעתיד.

התפעמות מן העולם ומן הכוחות המפעילים אותו.

תינוק מרגע לידתו מתבונן בעולם הסובב אותו, ויש אומרים שהוא לומד את העולם ואת מלואו. על בסיס זה טענו פסיכולוגים שילד לומד יותר עד גיל שש, מכל מה שהוא עתיד ללמוד לאחר מכן עד גיל שמונים. אין צריך לומר שעבור התינוק כל מה שהוא רואה הוא ראשוני, חדש, מפעים ואפילו מדהים. כך היתה הסתכלותו של אדם הראשון בעולמו של הקב"ה שנגלה לו מיד לאחר בריאתו. משך אלף השנים שבאו לאחר בריאת העולם ועד דורו של נח נתכהו החושים של בני אדם ויחסם אל העולם הפך יחס של שגרה. רבי יצחק עראמה בפרושו לתורה בשם "עקדת יצחק" טוען בפרשת "נח", כי האדם שהסתגל לשגרת העולם והתרגל לראותו עומד לרשותו כמובן מאליו, נכחדה אצלו ההתפעלות מן הבריאה. הואיל ואין אדם מסוגל להבין את ערכה של שום תיזה אם אין הוא מכיר את הפכה באנטיתיזה, והואיל וההתפעמות מן העולם היא הנותנת לאדם את מהותו האנושי ובלעדיה אין הוא שונה מבעלי החיים וכאילו אין הוא קיים בתור אדם, היתה חובה על הקב"ה למחוק את העולם כדי להחזיר את האדם לממדיו האנושיים. מובן שאם אבדן ההתפעמות פסקה קבלת עול מלכות שמיים, והחמס והגזל פשטו בעולם. רק מחיקת העולם ובניתו מחדש היה בכוחם להחזיר לאדם את כשרון ההתפעמות, ולהשיבו למעמדו הקודם כנזר הבריאה.

מעבר לכל זה אפופה הקדושה תחושה של התעלות ושל שגב אירציונליים, מין תחושה של נבדלות מן היום יומי, והמשכות אל הנשגב ואל החגיגי. הקדושה נובעת גם מהרגשת היפעמות מן העולם הנברא. העדרה של היפעמות זו מן השגב ומן החידוש שבבריאה יוצרת את החולין. ראינו, כי כאשר היפעמות רגשית אירציונלית זו דועכת בא אסון על החברה האנושית, וגורם למחיקת הקיום או חלקו. ראינו גם כי לפי רבי יצחק עראמה בפרושו לתורה ["עקדת יצחק"], באה ההדרדרות של האנושות בתקופת המבול בגלל דעיכת ההיפעמות מן העולם, ובגלל התייחסות אליו כאל דבר שבשגרה, שגרם להתאבנות הרגש האנושי הרליגיוזי. תוצאת המבול היתה התחדשותה של ההיפעמות הרליגיוזית מן החידוש של העולם הסובב אותו. כשם שאחר המבול התחדשה ההיפעמות הרגשית מן העולם, כך התחדשה לאחר השואה התחושה הלאומית של עם ישראל, עד כי אפילו מתנגדי ציונות רבים עלו לארץ והשתתפו בפועל בבנינה. כן התחדשה בעם ישראל התחושה של אפסות האדם והיותו חסר אונים בעמידתו מול האלוקים. בין אם הכרות אלו קרבו את עם ישראל אל האמונה, ובין אם הם הרחיקוהו ממנה, מכל מקום החזיר האסון הנורא את האדם מישראל למהותו המקורית ולמדיו האנושיים הטבעיים. השואה השפיעה בזוועותיה אף על עמי העולם, עוררה אצלם את המצפון ההומני, וכל אלה יחד הוו גורמים ראשיים בהקמת מדינת ישראל, ולהתייחסות אליה ברגשי היפעמות שבקדושה. נראה שבימינו שוב דעכו רגשות אלו, ורבים נוטים לראות במדינת ישראל תופעה שבשגרה.

תחושה של נוכחות אלוקים.

גימס בספרו "החוייה הדתית לסוגיה" טוען לקיומה של חוייה המתגלה אצל אנשים בעלי מבנה נפשי מיוחד, והם חשים אינטואיטיבית, באופן פנימי בלתי אמצעי בנוכחותה של ישות על חושית המצוי מציאות ממשית בקרבם. דומה שאין צורך כלל בעדויות שגימס משעין עליהן את טעונו. כמעט כל

אחד מאיתנו יכל להעיד על עצם קיומה של חוויה זו. באשר לאישיות הקדושה, תחושה זו מתמידה אצלה ומהווה חלק אינטגרלי של אישיותו.

מחובר לתחום הרוחני-הטרנסצנדנטי, תוך שחרור מעולם החומר.

הקדוש אינו קיים לא בתחום הסתמי ולא בתחום החילוני-הארצי. כל קיומו הוא בטרנסצנדנטי-האלוקי בלבד, ויש בו יסוד של שחרור מן החמרי ומן הארצי. כל הדיבורים על קדושה בתחומים אחרים הם פטפוט של התחזות או של הטעיה עצמית ואשליה. אדם חילוני אמיתי בלי כל נגיעה דתית, לעולם אינו יכול להרגיש קדושה. יחס הציבור החילוני "המשכיל והנאור" כלפי הדימוקרטיה, כלפי חפש הפרט, כלפי ההומניזם הליברלי הוא לכל היותר יחס של הערצה, שנימוקיה רציונליים לרוב. ההערצה יכולה ליהפך למיתי-אירציונלי, אך לעולם אין היא מקודשת וטרנסצנדנטית.

תחושת רוממות וחגיגות.

עולמו של האדם הקדוש הוא עולם שמחוץ לשגרה, ואולי נכון יותר לומר שהוא מעל לשגרה. זה מין עולם שבו נהנה האדם ממצב שבו יש לו "יום יום חג", ובדומה לשבעת ימי החג של לאה גולדברג בשירה "משירי ארץ אהבתי" שרוי הקדוש במצב של רוממות הנפש ובמצב רוח של חג לה' היום. לאה גולדברג מתארת מצב זה בבית הבא:

אך שבעה ימים הנרות ברוכים,
ושבעה ימים שלחנות ערוכים,
ושבעה ימים הלבבות פתוחים,
וכל קבצניך עומדים בתפילה,
וכל בנותיך חתן וכלה,
וכל קבצניך אחים.

(לאה גולדברג, *מוקדם ומאוחר ספרית פועלים מרחביה, עמ' 222*, [בלי תאריך]).

המשוררת נותנת כאן את מירב הסימנים החיצוניים והפנימיים המאפיינים את הרוממות החגיגית. לפנינו לא רק שולחנות ערוכים. יסוד מעין חמרי זה (שיש לו בהחלט גם אספקטים רוחניים של שולחן שבת וחג) הוא רק אחד הפרטים שבשיר. ברובו המכריע מעלה לפנינו שיר זה תמונה של "נרות ברוכים", של "לבבות פתוחים", של "עמידה בתפילה", של "חתן וכלה" ושל "אחוות אחים" בין קבצנים שבדרך העולם הם קורעים זה את זה על כל שייר של מזון ועל כל פרוטה שחוקה. אוירת רוממות זו ומצב חגיגי זה האורחים אצל לאה גולדברג שבוע בלבד מהווים אצל האיש הקדוש מצב מתמיד ומתמשך. יש כאן כמובן גם משהו ממה שאנו מכירים אצל החסידים בתור הקשר שבין קירבת אלוקים לשמחת הלב, בחינת "עבדו את ה' בשמחה".

ההוד, השגב והחגיגי מעורבים בענווה ובפשטות וכד' או הפרדוכסליות שבקדושה.

מתוך הניגוד הפנימי שבין שגב לפשטות, ומתוך כל הניגודים האחרים שבמושג "קדושה" בעקר אלה הסותרים זה את זה במשמעות מושג הקדושה מובן, שהקדושה בנויה גם על יסוד של מערכת רגשות פרדוכסלית. לכאורה קשה מאוד להבין את המגמה הגלומה בדברי הקב"ה שאמר: "בקרובי אקדש" (ויקרא י 3). וכי שני הכהנים הללו, גם עם חטאו, חייבים למות כדי ששמו של הקב"ה יתקדש? וכי אין לו דרכים אחרות, נוחות ומובנות יותר לשם התקדשות? יש רבים וטובים המנסים לבאר את העניין בדרך הרמוניסטית, אך לעניות דעתי נראה שהם מחטיאים את המטרה. אליבא דאמת ההפך הוא

הנכון, ולא קל לקבל את הדעה האומרת שאהרן הכהן הצדיק על עצמו את הדין. לפי רוח ימינו קל הרבה יותר לקבל את דברי האברבנל, שלדבריו אהרן הכהן "לא היה בו הדבר עוד" עם זה נראה לעניות דעתי, שכך אומר אהרן לפני הקב"ה: "רבונו של עולם, אתה מנסה להכריעני בנסיין הנורא הזה, כדי להראות לעולם ולעצמי את חולשתי ואת אפסותי. ובכן זה לא יעזור נגדי. אני לא אשבר ולא אתרחק מכבוד שמך, אתה תדכאני, ואני אומר לך "על מנת כן", ומאמונתך לא אזוז, ומאהבתך לא אחדל. דרך פרדוכסלית זו, היא אמונתו של אברהם אבינו, שעם נכוונתו לבצע את העקדה הוא מסתבך בסתירה קשה עם הבטחת הקב"ה שאמר לו "ביצחק יקרא לך זרע". באמת זאת היא גם אמונת יצחק בנו, והיא דרכה של כל אמונה מקודשת, והיא עושה את האדם לקדוש. נראה שעל בסיס אמונה כזאת אצל אהרן הכהן נאמר עליו הפסוק "אשר יבחר ה' הוא הקדוש" (במדבר טז ז).

גם הנסיון היום יומי מלמד שיש אמיתות רבות בחיי האדם המתגלים כפרדוקסים מעצם מהותם. אמיתות פרדוקסליות כאלו אנו מוצאים בעיקר בתחום הרגשות. כמו שיש תערובת של צבעים, כך יש גם תערובת של רגשות. האהבה והשנאה משמשות בנו בערבוביה, עד שקשה מאוד להבחין ביניהן, והדבר מעיד על עצמו כאלף עדים, אפילו אצל האוהבים הלוהטים ביותר. התופעה קיימת גם במקרה של אהבת הורים או אהבת ילדים. נטלי סרוט בנסותה להסביר לנו את המטמורפוזה הפסיכולוגית של המושג הביולוגי של הטרופיזם היא מביאה את הדברים הבאים מן "הזר" של אלבר קמי ואומרת: ". . . סלמנקו הזקן, השונא ומענה את כלבו ובו בזמן אוהב אותו בעדנה עמוקה ונוגעת ללב - ". שורות אחדות לאחר מכן מוסיפה נטלי סרוט מפי גיבורו של קמי כי: "כל היצורים הבריאים ייחלו במידה זו או אחרת למות אהוביהם". (נטלי סרוט, עידן החשד, הוצאת הקבוץ המאוחד, ת"א תשל"ב עמ' 21). לפנינו מצב פרדוקסלי מן הסוג המזעזע אך גם מהותי ביותר, עד שהוא יכול לשמש דוגמה לפרדוקס הבנוי על המהויות הפנימיות המרכבות והמלאות סתירות של העולם.

רגשות מעורבים מסוג זה פיתחנו גם ביחס לכסף. עקרונית ותיאורטית מסכימים הכל במהותו ההרסנית של הכסף, ואף-על-פי-כן הכל נמשכים אליו ורוצים בו ביותר. אנו שואפים לרזות ויחד עם זה אנו גם מבקשים ליהנות ממנעמי המטעמים הטובים. ואולם, כמו בתערובת של צבעים אין התערובת מגלה מספר אמיתות כמספר מרכיבי התערובת, אלא נוצר צבע חדש שלו אמת אחת משלו בלבד, כך גם ברגשות אין האמת נחלקת לפי כל רגש הפועל בהרכב, אלא נוצר רגש חדש מסובך ומסוכסך, ובלשון אחר רגש פרדוכסלי. אין כמובן ספק שמערכת סבוכה זו תורמת תרומה נכבדה לאופי המעורפל של נושא הקדושה שאנו דנים בה, ואשר הפרדוקס הוא אחד ממאפייניה.

להבדיל מכל החולין גם בתופעה הדתית של הקדושה מתגלה הרגשת הקרבה המחלטת אל אלוקים מתוך תחושה של ריחוק הנובע מהכרת גדלותו ועצמתו. פרדוקס דתי מפורסם זה מצאנו לו ביטוי בשירו של ר' יהודה הלוי:

יה, אנה אמצאך? \ מקומך נעלה ונעלם!

ואנה לא אמצאך? \ כבודך מלא עולם!

ובהנשאך עליהם \ על כס נשא ורם,

אתה קרוב אליהם \ מרוחם ומבשרם.

(ח. שירמן השירה העברית בספרד ובפרובנס, הוצ' מוסד ביאליק ודביר, ת"א-י-ם 1960, חלק ב' עמ' 524).

לפי זה נראה, שיש פרדוקס שבו האמת היא לא באחת מן הדעות או באחת מן התפיסות המתנגשות זו בזו, אלא דווקא בצרופן, או בערובן, ובלשון אחר בסתירה ובהתנגשות שביניהן. כך מצאנו את הדבר בעולמנו הרגשי שבו שנאה ואהבה, רחמים ואכזריות וכד' משמשים בערבוביה. כך מתגלה גם בתחום האמונה הדתית שבה קרבת אלוקים וריחוקו יוצרים חווייה מעורבת אחת. כך הדבר לעיתים גם בתחום האמנות והשירה המיצגות מצבים דו ערכיים מעורבים זה בזה, כגון שמחה מהולה בעצב וכד', היוצרים יחד בתוך תוככי הסתירה הפרדוקסלית את האמת האמנותית המרכבת. כך זה קורה לעיתים בעולם הרגשות של המיתוס, הדת, האמנות השירה וכי', וכך גם בעולם הרגשות שבנפש האנושית בסיטואציות היום יומיות. כל זה אינו אומר כמובן, שזה כך גם בתחומי החשיבה הרציונלית, וודאי שאין זה אומר שבעולם הרציונלי יכולים כל אחד ואחד משני הגדים סותרים להתמזג מזוג שלם כדי לבטא שתי אמיתות החופפות עובדה יחידה אחת. נראה שאפשר לראות בדבר זה את אחד ההבדלים החשובים בין עולם הראציו לעולם הרגש.

היסוד הפרדוקסלי מתגלה גם במשמעויות הסותרות של קדוש ושל קדשה. אמנם אין כאן התייחסות של שתי קביעות אל עובדה או אל אובייקט אחד, אלא של שתי קביעות אל שני אובייקטים נבדלים, אבל העובדה ששתי הקביעות נובעות משורש אחד (ק. ד. ש.) תוך יחוסם לאובייקטים מנוגדים זה לזה יוצר תחושה של פרדוקס. נראה אמנם שבתפיסה האלילית המקורית לא היה ניכר כל הבדל בין התלהבות דתית בדרך של סיגוף להתלהבות דתית בדרך של פעילות סכסואלית, ושתיהן נתפסו אצל העכו"ם כפעילויות מקודשות, אבל האדם הדתי המודרני רואה את הצרופ כפרדוקסלי. באמת גם אצלנו רואים את הפעילות הסכסואלית המותרת, המוסרית, הממוסדת, המרוסנת והמעודנת כפעילות מקודשת, ואף אנו היהודים קוראים לנישואין ולהתייחדות המינית הקשורה בהם בשם קידושין. ואולם בתפיסה היהודית המרוסנת, המוסרית, המעודנת והממוסדת אנו קוראים לנשים הלגיטימיות "מקודשות", ולאילו המיועדות להתייחדות מינית חפשית ופרועה בשם קדשות. על ענין זה העיר לי ידידי הרב שמואל אמיתי שכפי הנראה המשמעות המקורית של השרש ק. ד. ש. היא מיוחד או ספציפי. אם אדם, מקום, זמן או חפץ מיוחדים למוסרי, לטהור ולטוב, כי אז הוא נקרא קדוש, ולעומת זה דבר המיוחד למה שאינו מוסרי, לטמא ולרע הוא קרוי בשם קדש או קדשה. הבעיה המתעוררת בכל זאת בענין שלפנינו נוגעת לטיבם האובייקטיבי של המוסגים טהור טמא, וטוב ורע. בריבוי הדעות האנושי של תקופתינו קשה מאוד להגיע להערכה מוסכמת. דווקא בגלל זה נראה, שאין לנו מנוס, ועלינו לסמוך במה שנוגע להכרת הטוב והרע, על ההכרעה האלוקית הטרנסצנדנטית.

באלילות מתגלה היסוד הפרדוקסלי גם בכך שעובדי האלילים מיחסים חיים לחמרים דוממים או מתים, וזה כמובן אירציונלי ואפילו פרדוקסלי. ואולם אף הדת המונותאיסטית המאמינה באל אחד מפשט, בלתי נראה, ובלתי נתפס בחושים האחרים, אף הוא בנוי על היסוד הפרדוקסלי, ולא רק על ההניגוד של הקירוב והריחוק, אלא גם על היות הקל בלתי נראה, תכונה העומדת ביחס פרדוקסלי עם קיומו המחלט והממשי, ועם העובדה שקיום כל היש המוחשי תלוי בקיומו של מפשט בלתי נתפס זה.

תחושה של צורך להודות ולהכיר בטובה,

כפי שכבר אמרנו, חייב אדם להכיר טובה על בריאתו, ואולם הוא חייב בכך לא רק על עצם הניבראות, אלא גם על חידוש החיים יום אחר יום, בהתאם לתפילה "מודה אני לפניך מלך חי וקים, שהחזרת בי נשמותי בחמלה, רבה אמונתך". כן יש כאן הודאה על כל צרכי הקיום, על ההשגחה, על הענקת התמיכה הנפשית, הרוחנית והחמרית. הזמן, המקום והחפץ הקדושים ממריצים את הדם להודות. בדומה

לתופעה זו, יש לו לאדם הקדוש דחף פנימי המעורר אצלו תדיר את הכרת טובה על טוב העולם, עד שהוא חש צורך מתמיד וטוטלי להודות בחינת "כל עצמותי תאמרנה".

תחושה בלתי אמצעית של הריליגיוזי או הנומינוזי .

הנומינוזי הוא מין שכנוע פנימי טוטלי שבו אני חש בקדושה בגלל שאני מאמין, ואם אני מאמין משמע שאני קיים, ולהפך אם אני קיים, מאלץ אותי הדבר להאמין, ואף מחייב אותי לשאוף לקדושה; ואם אינני מאמין ואין בי כל קדושה גם קיומי מוטל בספק. כבר אמרנו בפתחת דברינו כי, מירציאה אליאד בספרו "על הקדוש ועל החילוני" [גרמנית], הוצ' רובולט, שם, שם) מראה, שהזמנים המקודשים (כמו גם המקומות המקודשים) שוברים את המונוטוניות החדגונית והסתמית, ויוצרים יחידות זמן ומקום יחודיים ומקודשים, המעניקים לאדם התעלות רוחנית, הרגשת שגב ויראת הרוממות.

רודולף אוטו טוען (בספרו הרעיון של הקדושה, בתרגום אנגלי, הוצ' אוניברסיטת אוקספורד, לונדון 1973 (1923), שהשימוש שלנו בתואר "קדוש" הושאל לטוב, למוסרי, להגון, לישר ולאמיתי המחלטים, ואלה בעיקרם הם רציונליים. לעומת זה ה - "קדוש" המקורי, הראשוני הוא רגש החסר כל יסוד עיוני-רציונלי, והוא קטגוריה נבדלת לחלוטין שאין לנו כלל מילים כדי להגדירה. מדובר כאן בהלך רוח או במצב נפשי הקיים בבני אדם, שאינו ניתן לא להגדרה ולא להסבר. לכל היותר יכולים אנו להביא את האדם לכך, שיכיר בתוך עצמו את הלך הרוח או את המצב הנפשי הנדון. לפנינו תופעה אנושית נפשית של התפעמות ושל התעלות חגיגית, מין הרגשת שגב, מין הרגשה של להיות קשור ומחובר אל המופלא.

רודולף אוטו משתדל לתאר ולהסביר את הקטגוריה המיוחדת הזאת של הקדושה, שהוא קורא לה "נומינוזי", (שלדבריו זו היא תחושת קדושה מקורית, ראשונית ואי רציונלית לחלוטין, בלי כל קשר לטוב ולמוסרי האנושיים), בעיקר על ידי שלילת התחושות שתחושה נומינוטית זו נראית דומה להן. לפיכך הוא טוען שהנומינוזי אינו נובע לא מן הפחד, לא מהרגשת חרדה, לא מרגש תלות פיזית-ממשית, לא מתחושת אפסות מחלטת, אך גם לא מאימון מחלט, לא מאהבה גורפת, לא מהרגשת ביטחון ולא מהערצה במובנה המקובל. משום כך מסכם רודולף אוטו וטוען, שמדובר ב- "... רגש נבראות - זהו רגש החידלון של כל נברא השוקע וכלה באפסותו העצמית, אל מול ומעבר לבריאה כולה". ואולם רודולף אוטו מרגיש גם בחולשתו של נסיון הסבר זה וטוען, שאין בו תרומה מספיקה להבהרה המושגית (העיונית) של ענין הקדושה שהוא מבקש להסביר. מסיבה זו הוא גם דוחה את רוב תפיסתו של ויליס גיימס (בספרו, "חוויה הדתית לסוגיה, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ט עמ' 41), ומקבל ממנו רק את הטענה שהחוויה הדתית או הקדושה היא תחושה של נוכחות אוביקטיבית, החזקה הרבה יותר מן התחושות הפסיכולוגיות המקובלות.

ברור שיש בתפיסה המתוארת כאן ביטוי מורכב למדי של התופעה, ויש בו אפילו משהו מתפישת רבי יצחק עראמה, על הכרחיות המבול למען שמירת האנושי שבאנושות. בגין שגרת החיים חדלו בני דור המבול להתפעם מן החידוש והקדושה שבעולם, ורק מחיקת כל הנברא וחידושו יכלו להחזיר להם את רגש ההתפעלות. ואולי דומה לזה גם ההבדל שאנו נוטים לראות בין המלה העברית פחד (שהוא חשש מעשי ורציונלי מאסון הולך ומתקרב), ובין המלה יראת שיש בה נוסף לחשש כלשהו, גם מתחושת העמידה מתוך התפעמות ומתוך תדהמה, מול הרוממות והשגב, בחינת יראת הרוממות

חשיבות התמהוון האנושי גדולה כל כך ביהדות, עד שהוא נחשב כמאפיין המיוחד את האדם משאר היצורים, וכבסיס למוסר ולריסון התרבותי של האדם, יצרינו ודחפיו. שלב ראשון הוא התמהוון והשאלה, שלב שני הוא היראה, שלב שלישי הוא הריסון התרבותי והמוסרי, ושלב רביעי הוא הריסון הדתי - הלא הוא הקדושה. אם העולם מאבד את כוחו המתמיה והמדדהים, אם נפש האדם מקבלת את העולם בלא תמיהה, ומתנהגת על-פי שגרה, נעלמת הסיבה המסובבת את התפתחות המוסר, ואז משתלטים על העולם האלימות, הגזל והחמס, ואלה מוליכים אפילו לרצח. נראה, כי כך יש להבין את דברי אברהם אבינו אל שרה ברדתם אל ארץ פלישתים. "ויאמר אברהם אל שרה אשתו, אחותי היא, וישלח אבימלך מלך גרר ויקח את שרה". (בראשית כ 2)

ועוד נאמר שם, "ויאמר אבימלך אל אברהם, מה ראית כי עשית את הדבר הזה. ויאמר אברהם כי אמרתי, רק אין יראת אלוקים במקום הזה, והרגוני על דבר אשתי". (שם, שם, פסוקים 10-11). לפי מה שאברהם מכיר את יושבי ארץ ישראל דאז, כאנשים החיים את שגרת יומם בסתמיות ובלא יראת אלוקים, בלי התרוממות הנפש ובלי כל רגש של קדושה, קשה לו לסמוך על הגינותם ועל מוסריותם, ועל כן חשודים הם בעיניו אפילו ברצח.

את רגש הקדושה שרודולף אוטו קורא לו בשם "נומינוזי", אפשר אולי להסביר ולהבהיר אף בעזרת הביטוי התמציתי המוקדם המצוי כבר בדברי הרלב"ג בפרושו לתורה על הפסוק "קדושים תהיו". על יסוד המצווה "קדושים תהיו" ועל יסוד הנימוק שבתורה "כי קדוש אני ה' אלוקים" [ויקרא יט 2], רואה הרלב"ג כמאפיין ראשי של הקדושה את השאיפה להדמות לרוחניות של הבורא. "כי קדוש אני" מתפרש כאן במובן של "מה אני רוחני ומשוחרר מכל דבר שבחומר, ולכן אני קדוש, כך אתם תהיו קדושים על-ידי שתשתחררו מן החומר ותדבקו ברוחני. השאיפה הזאת אל הרוחני מסבירה כנראה את נטיתם של אנשים דתיים לקבל על עצמם יותר ויותר חומרות, כדי לעשות את רצון הבורא בשלמות מקסימלית. הכוסף הזה אל הרוחני הממלא את ישותו של האדם הדתי, נראה לי קרוב אל תחושת ה - "נומינוזי" שעליה מדבר גם רודולף אוטו.

מצד אחר ייתכן גם, כי נטיתם של יהודים רבים להיות בין המובילים בתנועות אידיאליסטיות של עמי העולם, וכן גם הנטיה שלהם לחיפוש יתר אחרי טובת אויבי האומה, אפילו על חשבון עם ישראל, נובעת ממנטליות זו. ייתכן גם שבנטיות אלו אנו יכולים לראות הסתאבות חסרת פרופורציות של השאיפה לקדושה.

לפי האמור, הקדושה מבדילה, מיחדת, מרוממת זמנים, מקומות, כלים ואנשים, ומשפיעה עלינו רגשות חגיגות ונעלות כלפיהם. בזה היא נלחמת בעצמה רבה ביסודות השגרתיים והסתמיים שבחיי בני אדם. הנטיה לרוחני, הרוממות וההתעלות מן השגרת ומן הסתמי מבליטות את מותר האדם מן הבהמה ומשאר בעלי החיים, מן הצמחים ומן הדומם המצויים בזמנם, במקומם ובמהותם בשגרה המטמטמת של הסתמי המשתקפת בבהירות ובברור במבטן של הפרות שברפת. דומה, כי המשמעויות הרגשיות המודעות, שבני אדם רבים נוטים ליחס אותן לבעלי חיים כגון כלבים, הן יותר פרויקציה של תודעתנו שלנו מאשר ביטוי מהותי לתודעת בעלי החיים הנידונים. למרבה הצער יצר החילון המודרני גם אצל בני אדם רבים עולם שגרת וסתמי שהתנער במידה רבה מאוד ממותר האדם.

ה. סיכום ומסקנות

לפי כל המתברר בפרק זה נוכל לנסות ולהגדיר את המושג "קדוש" בשלושת המשפטים הבאים: **הקב"ה, אדם קדוש, מקום קדוש, זמן קדוש, או חפץ קדוש הם משהו המסוגל לעורר אצל האדם את**

התימהון ואת התדהמה את האהבה ואת הכניעה כלפי השגב של הבורא וכלפי כל מה שהוא רוחני, או חמרי בעל ערך רוחני כגון הבריאה, וכן כלפי הרליגיוזי והמטאפיזי הקבועים, הטכסיים המדייקים בפרטים, הנבדלים לעצמם בעיקר מן הסתמי ומן החמרי הגס, ומוקפים מערכת הגנה נגד השינויים מבחוץ. הם גם מעוררים תחושה של נבראות, של תלות רוחנית, של יעוד, של רוממות, חגיגות, הוד ושגב המעורבים בתשוקה להודיה, בענווה ובפשטות. איש קדוש הוא אם-כן אדם שקלט את כל היסודות הללו, הפנים אותם, נכנע להם, ועשה אותם חלק אינטגרלי של אישיותו במידה כזו, שהן מתגלות בכל מעשה ממעשיו, ובכל גילוי מגילוי.

ובכן עשיתי את המעשה הנועז, וכתבתי כאן מעין הגדרה שהיא ברורה לכאורה. עם כל זה אני מקווה שכל קוראי מבינים, שהדברים ישארו עדיין רחוקים מלהיות ברורים. מה שכן נוכל לעשות בכל זאת, הוא להסיק מן הדברים שנאמרו כאן מספר מסקנות מועילות.

כדי לרדת לסוף מהותה של הקדושה, יש להבין שוב ושוב, כי מצד אחד מצויים בה כל האיכויות שנמנו כאן במאמר זה, אבל כולן משמשות בה לא במשמעותן הרגילה, המקובלת והרציונלית, אלא במשמעות הראשונית, הרגשית והאירציונלית והרליגיוזית שלהן. הצרך הפסיכולוגי שלנו לראות את העולם כולו, ובתוכו גם את הרליגיוזי ואת המקודש כאיכויות רציונליות, הורסת לחלוטין את מהותו האמיתית של הקדוש. ההתחכמויות שלנו לכיוון הרציונליזציה לא היו קיימות לא אצל אברהם אבינו ולא אצל יצחק אבינו לכל אורך העלילה של העקדה. הן גם לא היו קיימות אצל הדמויות הדתיות הגדולות של תקופות עברו והן גם אינן קיימות אצל האדם הדתי-החרדי האמיתי של ימינו. אדם זה עומד ביום הכיפורים בהרגשה שהוא עומד ממש כנידון לפני שופט עליון, והוא מתמזג לחלוטין עם הסיטואציה של בית משפט שבה הוא חייב לתת את הדין על מעשיו ועל מחדליו "כאן ועכשיו". הנסיון לרציונליזציה של מעמד זה הורס לגמרי את ערכו המהותי ואת ערכו החווייתי, ולכן הוא פסול מלכתחילה. יש ברציונליזציה משום שימוש בכלי, שאינו הולם את האמת הייחודית של הנידון. יתכן שהנסיון לרציונליזציה כזאת היה מונח בבסיס חטאו של אדם הראשון ביחס לצו האלוקי הבלתי מובן לו, ויתכן שיש משהו מעין זה בבסיס תפיסתו של איוב, וזה מה שמעורר עליו את הרוגז של חבריו. גם אצל איש מאה שערים המצוי של ימינו, וכמוהו אצל כל אדם המזדהה באופן מחלט עם דתיותו, אין דואליות רגשית-רציונלית כזאת קיימת. מה שכן אפשרי גם אצל האדם הדתי האמיתי והכן הוא, שהקדושה פינתה חלק ממקומה וחלק מזמנה, ובהם היא מניחה לאדם לעסוק בעולם החולין של חיי יום יום, ולטפל בהם בכלים רציונליים. ואולם במקרה של התנגשות חזיתית בין העולם החילוני לעולם הדתי בתודעתו של אדם דתי-חרדי כזה, תהיה תמיד יד העולם הדתי על העליונה. על אף שהעולם הדתי בניגוד למיתוס משאיר מקום לרציונלי, הוא שומר בידיו את המושכות, והוא קובע את כמות הזמן ואת כמות המקום שהוא מפנה לתחומים האחרים.

מעמד זה של הדתי ושל המקודש קיים גם באותם מקרים שבהם הרציונלי מתקיים בתערובת עם הדתי האירציונלי. ואולם מקרים אלה מצטמצמים רק למצבים שבהם מעורב סיכון לחיי אדם. "פיקוח נפש דוחה הכל" פרושו, שבכל המקרים הרגילים של הכרעה בין הצו הדתי למות, גובר הרציונלי ועלינו לבחור בחיים. פרט לשלש מצוות שבהם עלינו לבחור במוות, ואף בחירה זו מתפרשת כצוו הרציונלי. אפילו במצוות אלו לא בגלל צו המיתוס חסר הפשרות אנו אומרים שחובה היא ליהרג ולא לעבור, אלא דוקא בגלל הרציונלי. בשיקול הרציונלי אם להרוג בפועל אדם אחר או למות, ההכרעה הלוגית אומרת לא להרוג. הדחף האומר כאן להרוג ולא למות הוא דחף אגואיסט רגשי ואירציונלי. גם בשיקול הדעת לבחור בין המות לעבודה זרה או לגילוי עריות, רק השוקל האגואיסטי האירציונלי יעדיף שלא למות ולחיות ברמה הבהמית שמעשים אלה גורמים לו לאדם. פרוש הדבר הוא שיש מקרים שבהם ההגיון

דורש מאיתנו למות, כדי לא לבחור במה שגרוע אף מן המות. ועם זה ברוב רובם של המקרים חיי אדם קודמים ופקוח נפש דוחה את כל המצוות. נראה שהעקרון הוא, שהרציונלי המעורב בקדושה, נכלל הוא עצמו בקדושה זו כחלק ממנה.

עולה מן הדברים שרק פיקוח נפש, וכן מצווה מודגשת ביותר כגון מילה הקבועה לשמונה ימים דווקא, רק הם דוחים מצוות אחרות. לעומת זה דברים אחרים, כגון הוצאות מרובות, או צרכי פרנסה, או חוק חילוני וחשש מבית סוהר או מקנס, ואפילו בגיץ אין בכוחם לדחות שום מצווה או מנהג מקובל על הרבים. מי שקבל על עצמו את חובות האמונה והדת מתוך בחירה חפשית מחלטת, או אפילו מתוך בחירה שלאחר הרגלים כפויים, שוב אינו יכול לשנות ולהעדיף את תביעת העולם החילוני, כי בזה הוא הורס לחלוטים את מעמדו הדתי, והוא הופך את עצמו לחילוני. מעשה כזה יהיה אצלו מין חיסול עצמי, או מין התאבדות רוחנית. הקדושה של התחום הדתי על כל תביעותיו, גוברת על כל כוח אחר הבא מבחוץ, ואינו נכלל בקדושה. דווקא שיקול הדעת הרציונלי קובע, שהאמונה הפנימית, המצפון הדתי וחיי הקדושה הם חזקים וחשובים יותר מכל ערכי עולם החולין. ולכן דווקא צו ההיגיון הוא שקובע כי, עולם החוץ, כגון בית המשפט החילוני הדין לפי דיניהם ויכול לכפות עצמו על הפרט בעזרת המשטרה, או בעזרת כוח אלים אחר, או בעזרת הפחד מכוח אלים כזה, עד שיש בכוחו לגבור על אספקטים חיצוניים של הקדושה, אבל לעולם אין הוא מסוגל לגבור על דברים מהותיים שבלב, ועל-כן בעיני האיש הדתי ובעולמו הרגשי, המקודש גובר תמיד על תביעות עולם החולין.

נראה שיש להדגיש שוב ושוב, כי לפי כל האמור, יודע האדם הדתי לחיות בשני העולמות גם יחד, והוא עושה זאת בשני אופנים. בעיסוקיו היום יומיים, כל עוד אין אלה באים להתנגשות חזיתית בעולם הקדושה, הוא רציונלי במלא מובן המילה, ולעומת זה בעיסוקיו הדתיים הוא נשאר אירציונלי. אלו שתי מלכיות שאינן נוגעות זו בזו כמלא הנימה. נראה שהרצון האלוקי דורש מאיוב ואף מאיתנו לקבל את עולם הקדושה על אף ההרהורים הרציונליים שלנו, ובלי כל עיכוב מצידם. האדם החילוני משלה את עצמו שהוא נקי לגמרי מן העולם האירציונלי, והוא מנסה לחיות את חיי בתחום הרציונלי בלבד. הוא מתעלם מן העובדה שבאמת בנוי האדם שתי רשויות, הרגשי מזה והשכלי הרציונלי מזה. התעלמות זו, והחיים בסיטואציה חלקית של הממד האנושי גורמים, כי האדם החילוני שבחר ברציו, אינו מסוגל לעולם להבין את עולמו הפנימי הרגשי והאירציונלי של האדם הדתי, ואף לא את העולם הרוחני שבו נתונה השליטה בידי היסודות של הקדוש או של הקדושה.

והנה יש גם דרך שניה של ערוב הרציו במקודש. בדת, בניגוד למיתוס מתערב הרציו אף בהחלטות האירציונליות המובהקות. האדם הדתי הרוצה לחיות חיי קדושה, חייב להחליט בכל גילוי האירציונליים, שמא יש בהם ענין של פיקוח נפש, או שמא יש מצווה אחרת שראוי להעדיפה. באופן זה מעשיו האירציונליים מצויים תמיד תחת בקורתו של הרציו. לעומת זה אצל איש המיתוס לעולם אין כל הפרדה בין התחומים, ולעולם אין כל בקורת של הרציו על הרגש. במיתוס הכל אירציונלי וללא מגבלות כלל. הבדל זה עושה את המיתוס מסוכן כל כך, ובגללו האיום של המיתוס להשתלט על הדת מפחיד כל כך.

למרבה הצער אין האדם החילוני מבין את ההבדל בין העולם הדתי והקדוש לעולם המיתי. דבר זה ראוי להדגיש שוב. בעולם הדתי יש נוכחות מתמדת של הרציונלי בין בתערובת עם הדתי המקודש, ובין בנפרד במקום ובזמן שהדתי המקודש מפנה לטובת עסקי החולין ההכרחיים הנזקקים בהכרח לטיפול רציונלי. שילוב שתי צורות שונות אלו של הרציונלי, לתוך העולם הדתי המקודש, הן המבדילות בין הדת למיתוס. המיתוס אינו קולט את הרציונלי לא כחלק בתערובת עם המיתי, ולא כגורם בזמן

ובמקום שנתפנו לשם כך על-ידי המקודש. יוצא מכאן שבמיתוס אין לרציונלי כל מעמד. עם אדם החי במיתוס אין אדם מן היישוב יכל להידבר לעולם, גם אם הלה מעמיד פנים כאילו הוא מצוי במישור הרציונלי. האדם המיתי פעמים שהוא מעמיד פנים גם בפני עצמו, אבל באמת אין זה אלא אשליה, והוא ספוג תפיסות אירציונליות שהן לפעמים פנטסטיות, בלי כל יכולת להשתחרר מהן, ובלי כל רווח פנוי בעולמו המיתי. מסיבה זו קשה גם לנהל הידברות פוליטית עם בני אדם החיים במיתוס. הם יכולים רק להכנע או למרוד ולדחות, אבל לעולם אין הם משתכנעים מטעונים לוגיים רציונליים.

מה שחמור ביותר הוא, שגישה, עמדה, או שיטת חשיבה זו אינה נפסקת על נקלה, והיא עוברת מדור לדור ומאב לבן. אפילו באירופה המודרנית רבות הדוגמאות לכך, שעמים החיים במובלעת, רואים עצמם נבדלים מיתר האוכלוסיה, אפילו לאחר מאות שנים של מיזוג אינטנזיווי. ההפרדה התרבותית-לשונית של אנשי אלזס מן העם הצרפתי, היא נוקבת לא פחות מן ההפרדה של הוולונים מן הבלגים שבתוכם הם חיים. לכן כל הדיבורים על מדינות דו-לאומיות כפתרון פוליטי נוח ומניח את הדעת, אינן אלא חלומות של אנשים תמימים, החיים במיתוס המודרני אמנם, אבל מיתוס הספוג יסודות אירציונליים על אודות הדימוקרטיה, השוויון, הפלורליזם, ההומניזם והליברליזם. התפוררותה של רוסיה הסובייטית מוכיחה, שמהותם ועצמתם של המטענים התרבותיים המפרידים בין עמים לא הובנה כראוי על-ידי ראשי השלטון הפוליטי ברוסיה. הפוליטיקאים הם ככל האדם, ואין הם לומדים מנסיון העבר.

נוטים לחשוב, כי עם עבור עשרות או מאות שנים, הניגודים בכל זאת הולכים מעט מעט ונשחקים, עד שלבסוף הם נעלמים. באלזס למשל, על אף כל הניגודים, אנו עדים להשלמה ידועה ולחיי שלווה המתנהלים על מי מנוחות בין התושבים ממוצא גרמני לאלה שמוצאם ושפתם צרפתיים. ואולם גם בסרביה היה לנו רושם דומה, עד שלפתע לקראת סוף האלף עלו וצפו שוב כל הניגודים החריפים ביותר, ואלה פרנסו שנאה תהומית שהובילה לרצח אכזרי, לאונס ולגרוש של עשרות אלפי בני אדם. אנו לעולם איננו יכולים לשער מראש היכן עומדת להתפרץ החייה המיתית בכל אכזריותה. על אף הפחד המטופש מעט של חילוניים רבים, דת, כמו הדת היהודית, שעברה תהליך של דמיתולוגיזציה, אינה גורמת לבדה להתפרצות כזאת. הבעיה הגדולה היא, שהמיתוס הוא בחינת "לפתח חטאת רובץ", והוא אורב לדת, ללאומיות, אך גם לתנועות סוציאליסטיות, ואפילו להומניזם, לליברליזם ולדימוקרטיה. לכן ההתפרצות המיתית חסרת הרסן אפשרית בדיוק באותה מידה הן בתחום הדתי והלאומי, והן בתחום הסוציאליסטי, ואפילו בתחום הדימוקרטי-ליברלי המתחזה כהומני. עיקרו של דבר הוא שגם העולם המודרני חי על פסגה של הר געש אנושי מיתולוגי מאיים. רק השיבה אל עיקרי היסודות של הקדושה הדתית הלא מיתית יכולה לשמש תחליף מרסן, מארגן ומעדן, ועל כן תחליף תרבותי, שיש בכוחו לרסן את איומי המיתוס על עולמינו המיוסר.

פרק ה - השאיפה לחופש כמניע לפתיחות אנרכית ניהיליסטית בחיים בתרבות ובאמנות

בין תיאטרון פרוץ לתיאטרון אמת

אגוצנטריות בכבלי האבסורד

1. "לכן נחשוב כי באמונה יצדק האדם בבלי מעשי התורה". (פאולוס, אל הרומיים ב' 28).
2. "לא המרד ולא אצילותו זוהרים היום בעולם אלא הניהלים". (אלבר קאמי, האדם המורד, עם עובד 1970 עמ' 86).

חלק א

ב"דבר" מדצמבר 1982 פרסם עמוס עוז מאמר בשם: "יהדות והומניזם - חד הם". נושא זה אינו מקובל עלי מעיקרו מפני שלא ידועים לי שני דברים נבדלים זה מזה בעולם, שהם על אף נבדלותם נתפסים כאחדות מוחלטת אחת. טענה ממין זה אני מכיר רק ביחס לשלושה שנחשבים לאחד, ולפרדוכס שבכותרת מאמרו של עמוס עוז ריח נוצרי מובהק.

חמור לא פחות מחוסר הגיון זה שבכותרת המאמר הוא החשד, שעוז כותב כאן על שני נושאים (יהדות והומניזם), שבשניהם אין לו ידיעות מספיקות. הזיהוי הזה בין היהדות שהיא תיאוצנטרית ותובענית ביותר כלפי הפרט, ובין ההומניזם שהוא אנטרופוצנטרי, אינדיבידואליסטי, ואף לוחם בכלל ובזכויותיו הוא זיהוי בלתי אפשרי המצוי אי-שם בתחומי האבסורד.

מאמר זה של עוז, על אף תכונותיו הנזכרות ועל אף סילופיו וסתירותיו האחרים שעוד נדון בהם, משמש מעין סיכום וציון דרך לתפיסתו ההגותית של מחברו. נראה שהמאמר עונה על משאלות ליבם של הקיצוניים מבני הציבור החילוני ויש בו כדי לשמש בסיס אידיאולוגי לאורח החיים שהם מנהלים. אף קבוצה של פסוודו-אינטלקטואלים המתקראים משום מה "אנשי השמאל" (אף שברובם הם בורגנים בני בורגנים, ואין להם כל שיח ושיג עם הפרולטריון ואף שהנושאים המעסיקים אותם אינם יחודיים לשמאל דווקא), מעמידים פנים כאנשים חופשיים ברוחם והומניסטים כביכול בהתנהגותם ואת דרכם מבססים על תפיסות המתגלות במאמר זה ובמאמרים הדומים לו. מזעזע הדבר שקוראים תמימים רבים נופלים בפח ומקבלים את הדברים כנתינתם. הגיעו הדברים לידי כך, כי החליט מי שהחליט להעתיק מאמר זה בשינויים מעטים, ולהציגו לפני תלמידי בית הספר התיכון בתוך שאלוני בחינות הבגרות. משך השנים לאחר פרסום המאמר נכתבו דברים רבים ברוחו. פעמים הועתקו דברים כנתינתם ופעמים רק כרוחם. המשותף בין המאמר לווריאציות השונות של חיקוייו הוא, שרוב רובם של הכותבים אינם מכירים כראוי את תפיסתה האמיתית העיונית-הפילוסופית והמעשית של היהדות.

לימוד ממשי של יסודות היהדות היא משימה קשה למי שלא צמח בתוכה. לימוד זה מחייב הכרה של אורח החיים היהודי האותנטי מתוך חיי היום יום, בתוספת לימוד אינטנסיבי של שנים רבות. מאגר הדעת העצום מן המקרא דרך האגדה, המשנה והתלמוד, כתבי הגאונים, הראשונים, הפילוסופים, פרשני המקרא ומחברי שאלות ותשובות של גדולי הרבנים במשך מאות שנים, ונוסף לכל זה דברי

הוגים מן הדורות האחרונים כמו פרנץ רוזנצוייג, מרטין בובר, יחזקאל קאופמן, יוליוס גוטמן, ע"א סימון ואחרים. כל אלה נראים לאדם החילוני שאינו אמון עליהם כהר שאין כל אפשרות לעבור אותו, אם לא נולדת בין עמקיו, ואם לא התחלת את הטיפוס בימי הילדות המוקדמים. עדות למצב זה אפשר למצוא לא רק בהבלים הנכתבים על היהדות בעתונות היומית, אלא אף בספריהם של מלומדים חילוניים העוסקים בתחומי היהדות השונים. פעמים שחוקר העוסק במחקר תופעות מרכזיות בתרבות העברית, נכשל באי ידיעה ובאי הבנה של ענייני יום יום שנער צעיר ממשפחה יהודית דתית יודע אותו "ידע אישי" מחיי יום יום.

גילוי של ייאוש

מה שמתרחש היום בציבור החילוני הלוחם נראה בעיני כגילוי של ייאוש. הציבור הזה חש שהיהדות השלמה והאוטנטית רחוקה ממנו ת"ק פרסה. הואיל ואין רואים סיכוי להשתלט על מערכת המידע, החשיבה, ההרגשה, המנהגים, ובלשון אחר על כל המכלול הנקרא יהדות, בוחרים לוחמי החילוניות לתקוף את מה שהם רואים כיהדות. התוצאה היא שמאבקם מכוון נגד אספקטים חיצוניים לא מדויקים ולא מהותיים של העולם היהודי, ואינם חשים שהיהדות כפי שהיא באמת, אפילו אינה דומה לדבר שהם נלחמים בו, ומלחמתם היא מאמץ סיופי חסר משמעות.

אף הכרת ההומניזם והבנתו, על תרומתו לחיים המודרניים, על מגבלותיו, על פגמיו ועל נזקיו לחברה האנושית אינן מבוססות ואינן מעמיקות הרבה יותר מהכרת היהדות. לא במבוא קצר זה המקום לבירור סוגיא זו, ולכן רק נרמז לאחת הבעיות. תחילתו של ההומניזם היא בנהייה החזקה של בני המאה ה-14 וה-15 אחר ההשכלה הקלסית על גווניה השונים. רבים מן ההומניסטים הראשונים הסתופפו בחצרותיהם של הנסיכים האבסולוטיים. בורקהארט מוצא קשר ישיר כמעט בין המלומד ההומניסטי לשליט העריץ²¹⁸ לפיו שניהם חשים בעצמם כוח וכשרון המיוחדים להם וחסרים לזולתם, ותחושה זו היא שהתפתחה לאחר תום התקופה הראשונה של ההומניזם למה שבורקהארט מכנה בשם "גילוי האדם"²¹⁹. תפיסות אלו הוליכו לאט לאט אל תפיסת האדם כמרכז ההווה, ובשיתוף גורמים נוספים, חברתיים וכלכליים הביאו להשתוות מסויימת בין המעמדות השונים²²⁰. הדגשה זו של תחושת הכוח של האינדיבידואל עורר בני אדם אלה למלא אחר מאווייהם כולם בלא סייג כמעט, ושחררה את התקופה מכבלי המוסר עד כי אין בני התקופות של הרנסנס נופלים במאומה מן המתירנים של תקופתנו²²¹.

המסקנה העולה מביקורת מקורותיו של ההומניזם מראה למעלה מכל ספק שלא הצו של "ואהבת לרעך כמוך", הוליד אותם אל השאיפה לשוויונות, לא בימים הקדומים ולא בימינו. שאיפה זו התפתחה ממידה גדולה מאוד של העדפת עצמם, שהיא בעצם מין צורה מוסווית של אגואיזם גס. הצד השני של טבע זה הוא השימוש באידיאלים הנעלים-המופשטים, כדי לנגח את המתנגדים ואת המתחרים. ברור שאף כאן המטרה הסופית היא לפאר את האני האינדיבידואלי ולהשיג בשבילו טובות הנאה רבות עד כמה שהדבר אפשרי. חוששני שתהליך אגואיסטי זה הנו הכרחי במצב החברתי, הרוחני הפוליטי והמוסרי של החברה החילונית, מפני שחברה זו ויתרה על כל המנגנונים הנפשיים והחברתיים שיכלו לשמש גורם המעכב את ההתפתחות האנטי-מוסרית.

1. יעקב בורקהארט, תרבות הרנסנס באיטליה, מוסד ביאליק ירושלים תשט"ז, עמודים 153-172.
2. שם, שם, עמודים 231-262.
3. שם, שם, עמודים 271-272.
4. שם, שם, עמודים 321-340.

בנקודה זו חשוב לראות את ההבדל בין החברה הדתית לזו החילונית. ההבדל איננו בכך שהחברה הדתית טובה ומוסרית הרבה מן החילונית, גם אם דבר זה נכון בתחומים מסויימים. ההבדל הוא בזה שהחברה הדתית מודה, שכל אדם זקוק למנגנוני הגנה מפני עצמו, ואילו החברה החילונית, בשם ההומניזם, הליברליזם וחופש הפרט אינה מוכנה בשום אופן להודות בצורך במערכת רגשית, חברתית וארגונית לשם ריסון יצריו האגואיסטיים של הפרט; מערכת שתפעל בניגוד לבתי המשפט, לפני המעשים, בחינת רפואה מונעת, ולא כמנגנון ענישה לאחריהם.

סילוף תפיסת ההומניזם

אין כאן כמובן אלא רמז אחד לבעייתיות של האידיאל ההומניסטי, ועם זה ברור שמבחינה עיונית לפחות הגיע ההומניזם עם כל בעיותיו ופגמיו להישגים מסויימים. על אף העמידה על היסודות האנטרופוצנטריים ועל אף ההתנגדות הקיצונית לגישה התיאוצנטרית, יש עדיין יסודות אחדים בהומניזם המודרני שאף האדם הדתי יכול לקבלם.

הבעיה הגדולה שלי היא שההומניסטים הנבערים של היום שלא שנו די צרכם, מעמידים את תפיסותיהם לא כתוספת, אלא כאלטרנטיבה לדת ולמוסר. כדי שיוכלו לעשות כן הם מסלפים את מהות הדת ומתעלמים לא רק מאמיתותיה האמיתיות, אלא אף מיתרונותיה הפסיכולוגיים והחברתיים.

לשם מימוש מטרתם הם מסלפים אף את תפיסת ההומניזם על-ידי התעלמות מפגמיו וממגרעותיו, ועל-ידי נסיון לראות בו יתרונות שלא באו לעולם. בדרך זו הם מנסים לכפות עלי ועל הדומים לי מלחמה נגד ההומניזם, נגד הליברליזם, נגד הדמוקרטיה ונגד חופש הפרט. מלחמה זו מיותרת לחלוטין אם התופעות הנזכרות ניתנות במיטבן ובאמתן, בלא סילופים מגמתיים מכוונים. הסילוף הוא שכופה עלי ועל הדומים לי להתנגד לתפיסות "המתקדמות" הללו. מה שברור הוא שהוויכוח מצטמצם לפרטים שוליים ולעקרונות שנסתלפו. באמת הן בתנ"ך והן בתלמוד, ולא כל שכן באגדה ובעצם בכל התרבות היהודית המקורית, יש בצד התפיסה התיאוצנטרית וכתוצאה ישירה ממנה יסודות הומניסטיים לרוב. "יסודות" ולא כל המכלול²²².

לאחר הבהרת עמדתני העקרונית אוכל לגשת לבדיקה פרטנית של האמור במאמר הנדון של עמוס עוז.

"שלמותה ואחדותה של תרבות"

כבר בתחילת הרשימה אומר עוז: "הדת היא חלק מרכזי בציוויליזציה היהודית. הדת היא אולי מקורה, אבל אין להעמיד אותה אך ורק על הדת". עוז משתמש במלה "ציוויליזציה" ולא במלה "תרבות", והדבר קצת מביך. מלה זו, המשמשת את עוז, נתייחדה למה שנהוג לכנות תרבות חומרית. התרבות הרוחנית זכתה ברוב שפות המערב לכינוי "קולטורה" (culture). בעקבות בובר²²³ ואחרים איננו גורסים את ההפרדה, ובאמת אף השפה העברית משתמשת במושג היחיד "תרבות" בלבד. ואולם חסרונה של ההפרדה מתפרש אצל בובר כשלטון הרוח על החומר. במה שנוגע למלה "ציוויליזציה" אצל עוז, לא ברור מה כוונתה. האם זו תרבות חומרית בלבד, או שמא זו תרבות רוחנית, או אולי שילוב של

5. ועיין למשל מרדכי מרטין בובר, הומניות עברית, בתוך: "מחשבות ודעות" (לוקטו ונערכו בידי ע' בקר וש' שפאן), הוצאת יבנה תל-אביב 1955, עמודים 63-70.
6. מ"מ בובר, "על מהותה של התרבות", בתוך "פני אדם", מוסד ביאליק, ירושלים 1965, עמ' 377-393.

שתיהן; ועדיין יש לשאול, לאיזה משניהם הראשונות בתפיסה העוזיאנית? והנה אם כוונת עוז היא לפי משמעה הפשוט והמקובל של המלה "ציוויליזציה", דהיינו תרבות חומרית, אפשר שנוכל להסכים עם הנאמר במשפט שהבאנו לעיל. בציוויליזציה החומרית של היהדות - בפירושה מן הרוח, אפשר ויש דברים שניתן להפרידם מן הדת ומן האמונה של סיני. אמנם מרטין בובר מטיל ספק אפילו בקביעה זו, ואומר כי "...עקרון זה (שעליו מושתתים תחומי הקיום - גם החומריים - של כל ציבור היסטורי) לעולם הוא דתי ונורמטיבי כאחד"²²⁴. נראה כי כדאיים דברי בובר שנקרא בהם חטיבה שלמה. וכך הוא כותב:

"טיבו של עיקרון זה לעולם הוא דתי ונורמטיבי כאחד. דתי כיצד? שכן הוא מזקיק תדיר את חיי האדם אל המוחלט, וזיקה זו, אף-על-פי שהיא פתוחה להבנה השכלית, בתוך תוכה מוחשית היא, ומתכוונת למוחשי ומצביעה עליו. ונורמטיבי כיצד? משום שעיקר זה, אם שהוא נסמך תמיד על הוויה שמעבר לניסיון, המושלת בכל היקום, הריהו מכריז עליה על הוויה זו כמופת לאדם, שכמוהו יעשה וינהג בהליכות חייו ובמשטרו הציבורי, לפי שהיא, הוויה זו בלבד, יש בה להקנות סדר וטעם לקיום הארצי, וגדולה מזו, בהתגשמותה הארצית של הוויה זו בידי האדם תלויה תקומתו ממש"²²⁵.

לאחר דברים תיאורטיים אלה סוקר בובר מספר דוגמאות ומראה כיצד נתקל לעיתים העיקרון הרוחני העליון בטבע האדם, המבקש לפרוק מעל עצמו את הנורמות שהתרבות כופה עליו. בשני דברים רואה בובר את ייחודה של תרבות ישראל:

- א. במיזוג המוחלט של הטרינסצנדנטי בלאומי-האנושי.
- ב. במלחמתה של הנבואה למען שלמותה ואחדותה של התרבות.

בעניין מיזוג הטרינסצנדנטי בלאומי האנושי כותב בובר כדלקמן:

"יודאי, גם בשאר התרבויות הקדומות העיקרון הנורמטיבי קיים ומתקיים על-ידי עצמים אלוקיים, המושלים באותה החברה השמימית; אבל רק ישראל לבדו ידע אל-אחד, שחזה לו עם-אדם, והוא העם הזה, ועשאו שליח להתקין את מלכותו על האדמה אשר יצר על-ידי שיגשים את הצדק בה. לישראל עיקרון זה הוא שורת הדין והחוק, לאלוקי ישראל הוא היסוד הנע, המסומל בארון הברית ולוחות העדות שבתוכו, שעליו הוא מבקש לכוון את כיסאו. ולפיכך העיקרון העליון של התרבות אוגד כאן את האלוקות והאנושות באגד של ממשות שאין דומה לו, הנקרא בשם ברית. והוא שנותן טעם מופלא ביחס הנהוג כאן בתרבות, ואין אתה מוצא כדוגמתו בשום מקום אחר. יש בו ביחס זה משום חיוב ושליטה כאחד: הא-ל רוצה בתרבותו השלמה של האדם - אבל רצונו שלא תהיה עזובה לנפשה אלא מקודשת לו לאלוקים"²²⁶.

ובעניין מלחמת הנבואה למען שלמותה ואחדותה של התרבות הוא כותב:

"בשום זמן ובשום מקום שבעולם האדם לא קמו לה לרוח שמשים נאמנים כמותם של נביאי ישראל, שלחמו את מלחמתה בעוז ותעצומות דור אחר דור. כאן נטלו על עצמם

7. מ"מ בובר, שלושה נאומים על היהדות (נאום ראשון), מוסד ביאליק, ירושלים תשי"א, עמ' י"א.

8. שם, שם, עמ' י"א-י"ב.

9. שם, שם, עמ' י"ד.

אנשי הרוח שבכל דור ודור להביא אותו יחס של הן ולאן כלפי התרבות לכלל מעשה בתוך ריתחת השעות ההיסטוריות. מלחמתם ערוכה כנגד כל אותם הבריות שהשתמטו מצו הגשמתה של האמת האלוהית בתוך גודשם של חיי יום ויום וצמצמו את כוחו של צו זה בגדרה של צורה בלבד, של טכס פולחני בלבד, הווה אומר בגדר הפוני מזיקת החובה, כנגד כל אותם הבריות שהורו השתמטות זו ונהגו הלכה למעשה על פיה והשפילו בכך את שם אלוקים הנישא בפיהם לכדי מעשה מבדה ששקדו עליו שלא יתקלף מרקועו. מלחמה היא לשלמותה ולאחדותה של התרבות, ואין לך תרבות שלמה ואחידה אלא אם כן היא מקודשת לאלוקים. הנביא שדרש בשם אלוקים מתופסי השלטון, שיסירו את העושק הסוציאלי, לא ידע את מושג התרבות, אבל הוא שם את נפשו בכפו כדי להציל את התרבות מן הכיליון"²²⁷.

היורש האינטלקטואלי מחייב להבין את הביטוי "שלמותה ואחדותה של תרבות", כמבטא מיזוג מלא בין צורה לתוכן. כשם שהנביאים לא יכלו לקבל דבקות בצורה ריקה מתוכן, כך לא יכלו לקבל הפרושים וכך אין לקבל היום את נסיונות האדם לפרק את התרבות על-ידי שלילת הצורה. שלילתה של הצורה היהודית ההיסטורית מטילה שינויים רדיקליים גם בתוכן ומסלפת אותה, ואין לך ראייה טובה לדבר זה מזו של הנצרות, שקיבלה כביכול את "עולמה הרוחני האמיתי" של היהדות, אך התכחשה לצורה היהודית של התרבות. והנה אף-על-פי-כן זה הדבר שעוז וסיעתו מבקשים לעשות.

סתירות לוגיות

עם כל זה אינני רוצה להתכחש לגמרי לאפשרות של קיום תחומים בחיי האדם, שבהם אין העיקרון הדתי מורגש בלא הרף ובאופן בולט. ידוע אמנם שיהודי בונה בית ומשאר טפח שאינו מסוייד, והוא תופר בגד ובודק אם אין בו שעטנז ואם אין הוא חייב בציצית. וכאשר הוא קונה מזון בודק כשרותו, וכך משליט את הטרנסצנדנטי על הארצי. ואף-על-פי-כן אפשרי שסנדלר יהודי ירא שמים עושה את מלאכתו לשם פרנסה גרידא, ואינו הוגה כל רגע במטרות הדתיות של מעשיו, כגון בשאיפתו לרווח כדי לאפשר לבנים לימוד תורה וכד'. אפשר בהחלט שסופר יילחם למען זכויות אדם שאינן נדרשות על פי חוקי הדת, ואפשר שהוא יתבע הטבת גורלם של בני עמים רחוקים, אף שזה אינו מעוגן בפירוש בחוקי התורה. ואולם אין זה אלא לכאורה בלבד. במבט מקיף, לכל הפעולות הללו יסוד עקיף בעיקרון הרוחני העליון. הכל יודעין ש"רחמיו על כל מעשיו"²²⁸, ובאמת האיש שלנו מידבק במידותיו של הקב"ה ואף במעשיו, שהם לכאורה חילוניים לחלוטין. חוששני שאיש לא יוכל להתוות את הגבול המדוייק בין המעשה החילוני למעשה הדתי. במבט שטחי אפשר אם כן להסכים עם קביעת עמוס עוז, שאין להעמיד את התרבות "אך ורק על הדת". במבט מעמיק ומקיף יותר יש בקביעה זו משום ניסיון לפורר את התרבות למרכיביה, ולהרוס את אחדותה המוחלטת. לאור זה אין פלא שעוז משתמש דווקא בביטוי "ציוויליזציה" ולא בביטוי culture. ומכל מקום, בעניין זה הוויכוח עם עוז עדיין איננו חריף ואיננו חסר פשרות.

הוויכוח המר או המאבק הקשה או מלחמת התרבות מתחילים ברגע שעוז וסיעתו (שהרי יש רבים נרגנים כמותו) מסתבכים בסתירות לוגיות שאין הדעת והדת סובלות אותן. עוז מודה, כי שמירת שבת,

10. שם, שם, עמ' ט"ז.

11. תהילים קמ"ה, 9.

אכילת כשר, הנחת תפילין ושאר מצוות בדומה להן, הן בגדר של יהדות, אלא שהוא טוען, כי גם "המרד והכפירה בדורות רחוקים ובדורות אחרונים גם הם יהדות".

והרי לך דבר והיפוכו שנתפסים בדרך פרדוכסלית ובאמצעות האבסורד כזהים. אין זה נופל כהוא זה מן הטיעון הנוצרי הפרובלמטי, שלפיו האב, הבן ורוח הקודם, דהיינו שלושה הם אחד. תפיסה אירציונלית מובהקת זו של עוז מוצגת לפנינו כאילו הוא ההגיון "הצרוף" של הומו ספיאנס המודרני.

משפט פרדוכסלי זה של עמוס עוז הוא חמור ביותר, מפני שהוא מפעיל מערכת לשונית בעלת תפקיד חברתי לוגי-עיוני, ומעמידה בשרות המיתוס המודרני האירציונלי. בדרך זו נתבעת הלשון לספק את הדחפים האירציונליים למרד, לכפירה, או בלשון אחרת: לאיזה חופש רוחני מדומה. שימוש זה בלשון מפרנס את האשליה ומרחיק מן הממשות, ובזה סכנתו. ובאמת, מי שטוען שהכפירה היא אמונה, דהיינו יהדות, אין סיבה שלא יטען כי "מלחמה היא שלום, חירות היא עבדות ובערות היא כוח" - כסיסמאות המושמעות בסיפורו של ג'ורג' אורוול²²⁹.

דבר מעין זה מתגלה אף בסיפורו של ב' קורצווייל "הנסיעה". נאמר שם כדלקמן: "עוסק אדם כל ימיו בהוראת הקריאה והכתיבה - ולעת זקנה מתברר לו שנטלה משמעותן של כל המלים. 'שחרור' הם מכנים זאת, 'שיבה הביתה', 'השתלבות'. גם על 'חילוף ערכים' הם מדברים. מה פלא! אחרי שבמשך שני יובלות דיברו על 'קידמה' - וזו היתה, במחילת כבודך, ראשית השגעון"²³⁰.

סכנת השפה בימינו אינה צריכה ראייה ומעניין כי דווקא עמוס עוז וסיעתו מאשימים בסילופים מסוג זה את מתנגדיהם²³¹. עמוס עוז עצמו טוען כדלקמן: "אני כובש את יצר-הפולמוס ואיני רושם כאן את ההרהור המשועשע החולף בי לשמע דבריו של פנחס ולרשטיין: יום אחד יוכל טיעונו לשמש חומר-לימוד בשיעורי הלוגיקה וכן בשיעורי התעמולה. כל טענה כוללת בתוכה סתירה סמויה, דבר והיפוכו, כשל הגיוני מוסווה היטב"²³².

למקרא המשפט על כפירה שהיא יהדות, גובר בי היצר להחליף בפסקה של עוז את שמו של ולרשטיין ולשים במקומו את השם עמוס עוז. התאמה מופלאה בהחלט, והיא אומרת לו, לעמוס עוז, "טול קורה מבין עיניך".

לענייננו, כדאי לזכור את דברי ינאי המלך, שאמר לשלומציון המלכה: "אל תתיראי מן הפרושין ולא ממי שאינן פרושין, אלא מן הצבועין שדומין לפרושין שמעשיהן כמעשה זמרי ומבקשין שכר כפנחס"²³³. וחייב אני לשאול, איך אפשר לקרוא בדברי עמוס עוז בלי להיזכר באימרה זו של ינאי המלך. וכך אומר עמוס עוז, כפי שהובאו דבריו במאמר שלפנינו: "אני מקבל באהבה (בדרך-כלל) את פסיפס האמונות והדעות".

12. ג'ורג' אורוול, "1984", עם עובד - ספריה לעם, תל-אביב 1982, עמ' 7.

13. ברוך קורצווייל, "הנסיעה", עם עובד, תל-אביב 1972, עמ' 83.

14. מן הראוי להבחין במובן בין הפרדוכס הדמגוגי-עיוני לפרדוכס הדתי והפילוסופי, ועיין בעניין זה אצל סרן קירקגור, "חיל ורעדה", הוצאת מגנס, ירושלים תשמ"ו (1943), ובמאמרה של רות מנור, "מה פרדוכסלי שבפרדוכסים?", בתוך: פילוסופיה ישראלית, הוצאת פפירוס, תל-אביב 1983, עמ' 249-272.

15. עמוס עוז, פה ושם בארץ ישראל, עם עובד - ספריית אופקים, תל-אביב 1983, עמ' 89-90.

16. סוטה כ"ב, עמוד ב'.

ואני נאלץ לתהות על הדברים. האם הוא תמים או צבוע? מה בעצם כתוב בפסוק זה? הוא מקבל את פסיפס הדעות או אינו מקבל אותן? מה פירוש הביטוי "בדרך כלל" - 60% או 51%? ומדוע הוא מובא בסוגריים? מעניין גם מה הם המקרים שבהם עוז אינו מקבל את עקרונות הפלורליזם. האם זה במקרה של כהנא או במקרה של דראושה, האם במקרה של נטורי-קרתא או במקרה של הליגה למניעת כפייה דתית, במקרה של גוש אמונים או במקרה של סרבני השטחים? האם אין עלינו להסיק שעוז מוכן לקבל את הפלורליזם כל עוד הוא מתיישב עם תפיסותיו ואינו מפריע להן? הוא מקבל את הפלורליזם כאשר כל הדעות מודות בלגיטימיות של התפיסות "העוזיאניות". ואולי לא? אולי אפשר להבין מדבריו שהוא מקבל אף את כל הדעות הכופרות בתפיסותיו, ואינן רואות בהן צד של אמת אלא זיוף, טעות ואשליה עצמית? האם מוכן הוא לוותר על דעת עצמו ועל דעת חבר מרעהו, ולקבל את הדעות של מתנגדיו? האם מוכן הוא להשתכנע שדברי היהדות האורתודוקסית-הנורמטיבית הם דברי היהדות האותנטית, או שמא מוכן הוא לקבל דבריהם לפחות למען "דרכי שלום"? או שמא אין דבריו אלא אחיזת עיניים מבלבלת שהכל נעשה בהם רק "בדרך כלל"?

אף לפי הסיפא של דבריו ברור שמדובר בדברים מפוקפקים. לאחר השבחים הרבים שהוא משמיע ולאחר הכתרים שהוא קושר בראש הפלורליזם, הוא אומר: "איש לא יעמיד אותנו - כי לא נסכים לעמוד - מול הכרח בחירה בין יהדותנו לבין ההומניזם. בשבילנו חד הוא... "יהרג ובל יעבור" שלי, הוא כבר שילוב של זהותי היהודית עם זהותי ההומניסטית".

זוהי כמובן גישה אורתודוקסית שאינה מביישת את נטורי קרתא, אלא שנטורי קרתא מיישמים אותה בעניין עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, ואילו עוז מיישם אותה לגבי ההומניזם שלו. לפנינו שוב שימוש מסוכן מאוד בלשון במשמעות שאינה משמעותה האמיתית. גם במטאפורה נדחת המשמעות המקורית לצדדין ואת מקומה תופסת משמעות חדשה ושונה, אבל שם המשמעות המקורית נשארת בתמונה ונאבקת על קיומה. השימוש הדמגוגי מסוכן, מפני שבה המשמעות החדשה היא סילוף של זו המקורית. בשימוש לשוני זה שבה הכפירה היא אמונה, המלחמה היא שלום, הדמגוגיה אי שכונו ושטיפת המוח והכפייה החברתית והאדמיניסטרטיבית נקראים פלורליזם, מסתלפים כל ערכי היסוד של הווייתנו הרוחנית. מזעזע הדבר שסופר ברמתו של עמוס עוז מתגלה כעיוור שאינו חש בכך, שהוא נותן יד לסילוף מוחלט של התרבות - גם זו הנחשבת ההומניסטית. מכל מקום ברור שהמושג "יהרג ואל יעבור" של עוז אינו אלא עדות לאבדן כל הפרופורציות, מין מלחמה נגד עכבר קטן בתותחים ובטנקים כבדים ביותר.

חלק ב

המאמר הנדון של עמוס עוז מגלה מבלי משים גם את הבסיס המאפשר לו להעדיף את דעותיו על פני התפיסות השמרניות של תרבות ישראל. בדומה לתפיסת עוזי ארנן²³⁴ ולתפיסת ארי אילון²³⁵, שבהן אני מקווה לדון במקום אחר, מתבסס כאן הכל על גישה אגואיסטית ואגוצנטרית צרת אופקים. באמת אין דבריו אלא חזרה מודרנית על התפיסה של "אני ואפסי עוד".

הגישה הדתית רואה בכל הדעות האחרות טעות, מפני שהאדם הדתי משוכנע - הוא השתכנע שכנוע קולקטיבי משך עשרות דורות, שגישה זו הבאה אליו מבחוץ, מן החינוך, מן העולם הטורנסצנדנטי, היא

17. עוזי אורנן, "לשאת בגאון את האמת החילונית", מוסף לתרבות ולספרות, הארץ, 15.4.90.
18. ארי אילון, "עלמא די", שדמות, במה לתנועה הקיבוצית, אביב-קיץ תש"ן, 1990, עמ' ד-ט.

הגישה האפשרית היחידה - היא האמת הבטוחה האחת. לא זכות הפרט מניעה את האדם הדתי אלא זכות הכלל. לא זכות הארעי אלא זכות הנצח. הגישה הדתית לעולם אינה גישה אישית-פרטית אגוצנטרית. לעולם היא מתקבלת על ידי האדם מבחוץ, תוך ויתור על נטייתו הפרטית האגואיסטית. מטעם זה התפיסה הדתית מתגלה כאוביקטיבית יותר מן התפיסה החילונית.

אצל עוז ואצל סיעתו אתה מוצא סירוב מוחלט להשתכנע בכך שההומניזם שהם דוגלים בו הוא הומניזם מסולף וחסר ערך אנושי-חברתי, מפני שהוא לא הוכיח את עצמו במאות השנים האחרונות של ההיסטוריה, ובוודאי לא במאה העשרים. סירוב זה הינו מוזר ביותר כאשר הוא מופיע אצל אנשים הדוגלים בפלורליזם, ובזכות שווה הנתונה לכל הדעות ולכל התפיסות, ואף דוגלים בהכרח לקבל את הכרעת הרוב. אם רוב העם יחליט במודע או שלא במודע שיהדות של אמת היא יהדות נומרטיבית הקשורה בטבורה אל המקורות הקדומים שלה - והדבר קורה לעתים אפילו אצל אנשי קיבוצים ואנשי חינוך סוציאליסטיים²³⁶ - מה נותן לעוז את הזכות לומר "איש לא יעמיד אותנו כי לא נסכים לעמוד - מול הכרח בחירה בין יהדותנו לבין ההומניזם". אין זה, אלא שגישה זו נובעת מאיזה אגואיזם אישי ופרטי, שאינו רואה אלא את עצמו בלבד. באמת אין הוא רואה אפילו את העקרונות של השיטה בה היא דוגלת. אם שיטה זו של ההומניזם או של הדמוקרטיה באה לידי סתירה עם רצונו של האני, הרי שהעדפת האני האגוצנטרי היא בחינת "ייהרג ובל יעבור".

נכון הוא שהתרבות (עוז משתמש גם כאן במלה ציוויליזציה) היא דרמה של מאבק בין פירושים, השפעות חיצוניות ודגשים, כמו שכותב עוז. ואולם עוז מכנה כאן בשם "פירושים" גם את הסילופים. יש פירושים ההולמים את החומר המתפרש ויש שהם אינם מתיישבים עמו בשום אופן. עוז וסיעתו מבקשים לתת לגיטימציה לסילופיהם. לגיטימציה כזאת אין בידי איש לתת. זו ניתנת אך ורק על ידי ההיסטוריה, והיא לא תתן אותה לא לעוז, לא לארי אילון ולא לאחרים, כשם שהיא לא נתנה לגיטימציה לא לצדוקים, לא לקראים, לא לשבתאים ולפרנקיסטים, והיום אנו יודעים שאף לא למשכילים כיל"ג וסיעתו. המשכילים נתפסים בימינו כתמימים וכתלושים אף על ידי החוקרים החילוניים שחילוניותם קיצונית הרבה יותר מן החילוניות של המשכילים. נראה, כי התופעה של היהדות החילונית הלוחמת, אינה אלא עוד סטייה מן המרכז שהיהדות ההיסטורית תקיא אותה מקרבה. היהדות האורתודוקסית אינה יכולה להציל את עוז ואת סיעתו מנידויה של ההיסטוריה²³⁷.

מהי יהדות?

כבר ראינו שאין עוז מבין כלל את מהות התרבות כפי שזו נתפסת על-ידי מרטין בובר, אף-על-פי שתפיסה זו מתיישבת עם הגישות המקובלות בפילוסופיה האירופית (פרט לתפיסות של ניטשה ושל שופנהאואר). האמת היא שאפילו סרטור רואה את התרבות כאחדות אורגנית נורמטיבית מלוכדת, הכופה את עצמה על החברה ועל הפרט, אלא שהוא מתנגד לה. עוז לא רק מתנגד, אלא מנסה להכחיש את האחדות, את המשכיות ההיסטורית ואת ההכרחיות שבתרבות, ואומר: "שפה ומנהגים ואורחות חיים ורגישויות אפייניות... וספרות ואמנות ורעיונות ודעות. כל זה יהדות".

19. ועיין אצל ארי אילון, "עלמא דיי" שדמות, שם, עמ' כ"ד-כ"ז.
20. בחילוניות כאן כוונתי לאידיאולוגיה החילונית הלוחמת. רב החילוניים הם באמת אנשים דתיים במידה זו או אחרת, אבל קשה להם לקיים את מערכת המצוות המחייבות של היהדות במלואה.

נכון בהחלט. כל זה יהדות, בתנאי אחד, שעוז שכח להזכירו: כל זה יהדות בתנאי שיש לו אופי יהודי. בתנאי שהוא משתלב בקו ההיסטורי המרכזי של היהדות השתלבות הרמונית. בתנאי שהוא מקבל על עצמו את העיקרון הרוחני הנורמטיבי המרכזי האחד של תרבות ישראל, כפי שעיקרון זה בא לביטוי בתרבות היהודית ההיסטורית לאורך הדורות. אולם כך סתם, בלי כל קשר פנימי, רגשי ועיוני - לא ייתכן שהכל הוא יהדות. האם הנצרות גם כן יהדות? והפרנקיסטים אף הם דגלו בתורה יהודית: רבים נוהגים היום לחגוג סילווסטר (כריסטמס) בישראל. האם גם זה יהדות? ואכילת חזיר המקובל על רבים, וכן גידולו המביא פרנסה טובה - אף הם יהדות? וכך חילול שבת המקובל בימינו על רבים. האם השימוש הנפוץ בלעז הוא יהדות? ומה בדבר כיתות המזרח, תרבות הסמים, פורנוגרפיה בקולנוע ובתקשורת המשמשים היום בישראל - אף הם ביטוי תרבותי של היהדות?

חוששני שעוז, בדומה לחבריו לדעה, כותב דברים ממשאלות ליבו ואינו חש בסתירות הלוגיות, בסילופים, בחוסר העקיבות והשטחיות שבדבריו.

משתמע מדברי בובר שהבאנו, כי אדם השובר את הרציפות ההיסטורית של התרבות היהודית, אם הוא יוצר לו את יהדותו לפי תפיסתו החופשית, ההומניסטית, הדמוקרטית וכד', אפשר שהוא יהיה אדם הומני, הומניסטי, דמוקרטי, הגון, אדיב ונעים-הליכות, אבל כל זה עדיין אינו מבטיח שהוא יהיה בעל תרבות יהודית. הוא יהיה בוודאי יהודי מבחינת הגזע, אבל מבחינת תרבותית הוא יהיה יהודי חלש למדי, אם בכלל. קשה לי מאוד להבין את הלך-הרוח של האנשים המבקשים לפרוק מעליהם את כל סימני ההיכר החיצוניים, ורבות מן המהויות הפנימיות של היהדות ההיסטורית, ויחד עם זה הם רוצים שהכל יכירו בהם כבעלי תרבות יהודית אותנטית, או אפילו כנציגים האמיתיים של היהדות. גישה זו היתה גישתה של הנצרות מפני שהיא רצתה לתפוס את מקומה של היהדות, ורצתה שהעולם יכיר בה כדת האמיתית. ואולם הנצרות לא זרקה את האלוקים עצמו, ואילו כאן לפנינו תופעה שבה אנשים זורקים את הכל, כולל האלוקים, אבל רוצים הם להיחשב יהודים אותנטיים לא פחות מאברהם אבינו, כמשה רבינו או כרבי עקיבא ורבי מאיר. כך לא עשה אפילו אלישע בן אבויה. אין זה אלא מקרה מובהק של העושים מעשה זימרי ומבקשים שכר כפנחס²³⁸.

בני אדם בעלי רמה ובעלי יושר אינטלקטואלי ראו את הדברים בדרך אחרת. מרטין בובר, באותו מאמר בחלק מאוחר יותר, שואל את השאלה:

”אבל היכן ואימתי צמחה תרבות אמיתית, בלא שדבקה בעקרון-בראשית מעין זה ושמה אותו נר לרגליה! משתדלים לכסות על הקרע על ידי שימוש של מושגי-דת, כעין אלוהי ישראל ומשיח, למעשים ומאורעות שעניינם מדיני גרידא; השמות הללו אינם מסרבים, וכל הרוצה ליטלם בא ונוטלם, אבל המציאות המכוונת בהם מתחמקת מכל דיבור מעין זה שאינו מתכוון לשמה ולהתגשמותה, להתגשמותם של האמת והצדק”²³⁹.

כבר בשורות הראשונות של דברי בובר במאמרו, ברור שאין הוא מסתפק ברעיון היסוד המופשט, ובדברו על תרבות הוא מדבר על “שיטת חיים”²⁴⁰. לכיוון זה מורים גם דברי בובר שלפיהם העיקרון הנורמטיבי “חייב להקיף את כל חיי העם, את כל תרבותו של העם, את המשק, את החברה ואת המדינה... ואצל האדם היחיד: “את הרגשתו ואת רצונו, את עשייתו ואת חדילתו, את חייו בבית

12. ראה הערה 12.

22. מרטין בובר, שלושה נאומים, שם, עמ' כ"ג-כ"ד.

ובשוק, בבית האלוהים ובאסיפות הציבור"²⁴¹. משתמע מדברי בובר כי אם החוק והמשפט הינם חלק מן התרבות, הרי שאף הם כפופים לעקרון הרוחני הנדון. אף-על-פי שאין בובר מדגיש את המצוות המעשיות באותה החלטיות כמו השולחן-ערוך, אין הוא מתכחש להן, ובמאמר השלישי בחוברת "שלושה נאומים על היהדות" הוא אומר על הדו-שיח (או ההתגלות) כי "אלוקים מדבר אל האדם היחיד ואל עם-האדם ומשמיעם את חובתם בעולמם, את המעשה אשר יעשה אותו אדם ואשר יעשה אותו עם"²⁴². והנה בסוף מאמרו הראשון, לאחר תיאור התכשורתם של היהודים למקורם, שואל בובר: כלום יהודים אנחנו עוד בדרך החיים שאנו חיים? העוד היהדות עומדת בחיותה?"²⁴³. שאלה זו זכתה לדיון מקיף, מעמיק וממצה, מנקודת הראות החינוכית, כשנה לאחר הופעת מאמרו של בובר בעברית, על ידי איש החינוך וההגות מחוגו של בובר, עקיבא ארנסט סימון²⁴⁴.

בניגוד להכרזת עוז, כל האנתרופולוגיה, זו של המאה ה-19 - וזו של המאה ה-20, ומצטרפת אליה אף הפילוסופיה האכסיסטנציאליסטית, מעידים כאחד כי התרבות נקנית לו לאדם כעסקת חבילה. התרבות כופה עצמה על הכל. אין אדם יכול לבחור לא את שפתו, לא את מנהגיו הבסיסיים, לא את תפיסותיו הבסיסיות על העולם, על האדם ועל האל, ולא את תגובותיו הראשוניות הטבעיות לכל אלה. הכל חודר לתוכו בעל כורחו עם חלב האם - כפי שנוהגים לומר - וידוע לכל כי "בגן הילדים כבר מאוחר מדי" כדי לשנות את האדם שינוי יסודי של ממש. האפשרות לדבר על תרבות, קיימת כל עוד מכלול המנהגים, התפיסות והרגשות האנושיים מתקבלים כעסקת חבילה, כשלימות אחידה על כל תוקפה ועל כל היקפה. מן הרגע שבו עוברת העדיפות מן הכלל לפרט, כאשר לכל פרט זכות להחליט מה לקבל ומה לא לקבל, מה לקרב ומה לרחק, הופכת התרבות לאנדרלמוסיה, שבה איש הישר בעיניו יעשה. בלי העיקרון הרוחני המאחד את המעשים ובלי התאמה הקבועה במהותם של גילויי התרבות המוחשיים, כאשר כל פרט סוברני להחליט מה טוב ומה רע, מה נאה ומה מכוער מבחינה חברתית, והחלטה זו חלה לא רק על מעשיו בתוך ביתו, בחדרי חדרים, אלא גם על הפרהסיה התרבותית לאומית, אז מתפוררת התרבות כמפולת של סלעים.

בחברה השרויה במצב מעין זה, איש אינו יודע כיצד להתייחס לתופעות החברתיות שמתגלות לפניו. חברה כזאת אינה מסוגלת לגנות דבר, ומעשי הנבלה הגדולים ביותר מתקבלים במנוד ראש לכל היותר. הסובלנות, וצורתה החמורה יותר הסלחנות, הופכת להיות סימן היכר לחסרונה של העקביות התרבותית, ועל כן חברות חופשיות "מודרניות" מתייחסות בוותרנות ולעיתים אפילו בהערכה לכל מי שמעז לשחוט את "הפרות הקדושות". המוסר שבינו לבינה מתרופף, עד שהצגות פורנוגרפיות וסטיות מיניות אחרות מופיעות במודעות של העיתונים, ואין פוצה פה ומצפף. דומה שאפילו גילוי עריות בתוך המשפחה המצומצמת זוכה להבנה בחברות מסוג זה בשלבים האחרונים של התנוונות בתנאי היחיד שמדובר ברצונם החפשי של שני אנשים מבוגרים (או יותר)²⁴⁵. מובן שהסלחנות אינה מצטמצמת לתחום המין בלבד, אלא מתפשטת אף לתחום הכלכלי, לתחום הפוליטי וכד'. נראה בבירור שבישראל של שנות ה-90 אין צורך להביא ראיות לדברים אלה. עמוס עוז, שנחשב אדם חכם, מה גרם לו שלא לראות שאנו כבר בעיצומה של ההידרדרות? האם באמת חשוב הפרט-היחיד מן הכלל, והאם יש למאן דהוא זכות לדרדר את הכלל אל התהום ואל הניווט למען רווחתם החולנית של הפרטים?

23. שם, שם, עמ' י"א.

24. שם, שם, עמ' י"ז.

25. שם, שם, עמ' נ"א.

26. שם, שם, עמ' כ"ד.

27. עקיבא ארנסט סימון, האם עוד יהודים אנחנו? - לוח הארץ, תשי"ב, עמ' 97-129.

28. ועיין עמוס עוז "מנוחה נכונה" הוצאת עם עובד תל-אביב 1982, עמודים 174-183.

גישתו החד-צדדית, מלאת הסתירות ואי ההבנות של עמוס עוז מתמיהה בעיקר בגלל אופיה הנוקשה. היום, בעשור האחרון של המאה ה-20, יש לי יסוד להאמין שעמוס עוז מסוגל לערוך שינויים בתפיסותיו. אמנם מתון מתון אבל הוא עשה זאת בתפיסותיו הפוליטיות, ועמוס עוז של "המצב השלישי" איננו עמוס עוז של "פה ושם בארץ ישראל". גם בזמן האחרון, בעקבות גילויים מסויימים במסגרת האינתיפאדה ובעקבות מאורעות סביב מלחמת המפרץ ניכרת אצלו מבוכה רבה ודעותיו הקודמות התמתנו לא מעט. נראה שבדומה למספר אנשי שמאל נוספים החל להבין שכללי ההגיון הנוהגים בקרב עמי אירופה וכללי המשחק הפוליטיים כפי שנקבעו בספרי ההיסטוריה ובספרי מדע המדינה אינם נהוגים ואינם מקובלים במזרח התיכון. נראה שעוז הצטרף בלא משים אל השכבה האינטלקטואלית של המרכז, המבקשת לנהוג בזהירות מירבית בשדה הפוליטי, אך גם אינה רוצה לוותר על עקרונות יסוד עיקריים ואמיתיים של ההומניזם. המאורעות של השנים האחרונות כפו על עוז מידה רבה יותר של איזון ושל תבונה השונים מאלה שלפיהם נהג לפני כן. שוב אין הוא דוגל, ומתקרב בזה משהו אל תפיסת המקרא ואל תפיסת חז"ל, בהומניזם בכל מחיר ואין הוא מתבשם מן העקרונות הבלתי מתפשרים והמתכחשים לממשות החיים של השמאל הקיצוני.

בספרו החדש הנקרא "המצב השלישי"²⁴⁶ מתברר לפתע, כי פימה-אפרים הרווק-הגרוע והפנוי בן החמישים וארבע, שהוא לפי כל הנתונים שבסיפור נציג מובהק של השמאל, מבחינת טיבו הוא טיפוס כושל של שלומיאל חסר אונים. פימה זה, על אף גילו ועל אף יכולתו האינטלקטואלית, נשאר פקיד מרפאה חסר חשיבות החי לפחות חלקית על חשבון אביו, שבאופן אירוני דוגל דווקא בתפיסותיו של ז'בוטינסקי. אפילו את דעותיו הפוליטיות מפזר פימה ברחובות קריה לנהגי מוניות שנאלצים לשמוע את נאומיו-הטפותיו, מפני שאינם יכולים להעליב קליינט (עמודים 123-124). פימה מקבל בחיבה, על-אף גילו, את המסות שפורסמו עליו חבריו (עמוד 51), ואף ענייניו המעשיים נעשים על ידי אחרים. אביו הוא שמיאיו ליעל והוא שטורח בקניית דירתו (עמודים 18, 125). הצלחותיו בתחום האירוטי יותר משהן מעידות על גבריותו הן מעידות על היגררותו ליוזמותיהן של נשים המחבבות בו דווקא את אופיו השלומיאל, הזקוק לאשה המסדרת את לבושו ואת כפתוריו. "מה שהקסים את שלשתנו היה חוסר הישע שלך. מצד אחד איש סודי ומצד אחר ליצן קטן" (עמוד 134), כותבת לו יעל לאחר שנפרדו.

מעניין שדווקא בחור זה, שלא הביא לעולם זרע של קיימא על אף האפשרויות שלפניו, בחור זה שהכל נשמט מידיו, והוא מחמיץ את הכל, דווקא הוא משמש לעוז כדמות המייצגת את השמאל הישראלי. נראה שעוז התאכזב מרה מתיפקודו של השמאל ומחפש מחדש את דרכו.

ואולם חוששני, כי מה שאפשר בתחום הפוליטיקה והחברה, קשה הרבה יותר בתחום אורח החיים היום-יומי. בתפיסת העולם הבסיסית על חייו של אדם (על מקומו בחברה ובעולם, בתחום יחסיו עם אביו, אם אלוהיו, עם הנשים בחייו, ובקיצור עם הדברים הקובעים לא לשעה של ויכוח, אלא לכל רגע ורגע בחיים קשה מאד להודות בטעות. הודאה בטעות בתחום זה, הוא הודאה בכשלון גמור בכל מה שקובע בחיים. בתחום זה הדורש מן האדם לימוד מחדש והערכה מחדש וכוח רצון עז, לא נראה לעת עתה כל שינוי אצל עוז. נוח לו לאדם לחיות עם סתירות ולחיות עם האבסורד מלהודות שכל חייו אינם אלא טעות מתמשכת אחת.

29. עמוד עוז, "המצב השלישי", הוצאת כתב ירושלים 1991.

אף שהודאה מעין זו יש בה סיכוי גדול לתיקון עיוותים רבים בחיינו התרבותיים, נראה שלעת עתה לא הצליח עמוס עוז לעמוד במבחן קשה זה.

חלק ג

בערב פסח תשמ"ז פרסמתי ב"הצופה" מאמר על הסיפור "במשעול הצר" לא"א קבק. דומה שהוכחתי באותו מאמר כי לפי תפיסת קבק קיימת שורה ארוכה של תכונות המשותפות בין המרד החילוני של ימינו העושה אידאולוגיה מן החילוניות, ובין המרד ביהדות הפרושית בתורתו של ישו איש נצרת. נראה שהקו המשותף החשוב ביותר בין השניים הוא בטענה שלפיה השיטה החדשה המוצעת כתחליף לזרם הפרושי של היהדות לא זו בלבד שהיא לגיטימית לא פחות מן השיטה הישנה, אלא שבאמת רק היא הלגיטימית והאחרת איננה אלא דרך שהתנוונה ושוב איננה רלוונטית בזמננו.

ב"מעריב" של 5.6.87 פרסם אהוד בן עזר מאמר בשם "אנחנו בישראל הננו היהודים והיהדות". לא הייתי מגיב על מאמר זה המגלה התבשמות עצמית שחצנית כפי שהדבר ברור כבר מן הכותרת, אלמלא הופיע בתקופה האחרונה קובץ מאמרים רציני אחר העוסק באותו נושא והוכתר בשם "כזה ראה וחדש"²⁴⁷.

"בחיים הממשיים"

כבר בתת-הכותרת של הספר יש מן הפרודכס. "היהודי החופשי ומורשתו" הוא שם שקשה ליישבו. אם היהודי דגן הוא חופשי באמת, מנין הוא נוטל את המורשת, ואם יש לו מורשת המגבילה אותו, כיצד אפשר שהוא חופשי? יאיר צבן במאמרו על "הזהות היהודית החילונית ותכניה" מתאמץ ליישב את הסתירה הזאת, ואולם אפילו המובאה שהוא מביא מאת ברנר אינה מועילה לצרכיו. "אנחנו הננו יהודים בחיים הממשיים, בלב ורגש בלי כל הגדרות שכליות, בלי אמיתות אבסולוטיות ובלי כל התחייבויות כתובות"²⁴⁸. חוששני שאפילו נחליף את המלה "יהודים" במלה "צרפתים" או "איטלקים" או "אמריקאים", יהלום השינוי את משפטו של ברנר. מצד אחד אין "בחיים הממשיים" כשלעצמם ואף אם רוויים הם "בלב ורגש" - כל ייחוד שיש בו כדי לאפיין אומה מן האומות, והמשפט בעצם הולם כל אומה וכל תרבות. רס"ג אמר, ש"אין אומתנו אומה אלא בתורתיה". אף משפט זה נכון בעיקרו גם לגבי אומות אחרות. האפשר לתאר, למשל, את האיטלקים בלא המורשת של דנטה, אף על פי שיש להטיל ספק ברלוונטיות האקטואלית של היסודות הדתיים הארוגים ביצירה זו? מן הראוי שיהא ברור, כי תרבות איננה דמוקרטית ואפילו אינה ליברלית. היא תמיד כפויה עלינו. אנו נולדים לתוכה ואנו מקבלים את מנהגיה, את הליכותיה ואת כל מורשתה בעל כרחנו. אפילו שפת האם כפויה עלינו בעל כרחנו ואין בידינו להושיע.

מצד אחר קשה ביותר להבין מה יהודי יש "בחיים הממשיים" אם מעורטלים הם מן היסודות שהתרבות כופה על הפרט ועל החברה. על שאלה זו אין תשובה במאמרו של אהוד בן עזר, וודאי שלא בפסקה הראשונה שלו שאליה דברי אלה מתייחסים. אין תשובה לשאלה זו אף לא במאמרו של צבן. הוא מונה ארבעה יסודות כדי להעמיד לפנינו תרבות או מורשת יהודית חילונית: הומניזם, רציונליזם, ריבונות וסובלנות. את המושגים הללו רואה צבן כתחליפים של הדת בתרבות האירופית. אפשר שיש

30. כזה ראה וחדש, בעריכת יהושע רש, ספריית פועלים תל-אביב, 1986.

משהו מן האמת בטענה זו, אבל צבן מתעלם מכל אותם יסודות שחדרו לתוך ההומניזם ולתוך הערכים האחרים שהוא מונה מן התרבויות הקדומות והדתיות שקדמו להתפתחות המושגים הללו. קרה למושגיו של צבן מה שקרה לו לשלונסקי. מרוב מאבקו בסמכות של שירת ביאליק נלכד הוא עצמו בעבותות של שירה זו. תמוה בעיני מדוע צבן ובן עזר אינם מוכנים להודות בעובדה שתרבות איננה עניין לבחירה חופשית. כל דור מורד בעברו כבר ספוג מן העבר בלי יכולת להיפטר ממנו. אפילו בני הדור המורד זוכים למנה גדושה ביותר מן התרבות שאותה הם מבקשים לנער מעל עצמם.

תרבות והתפתחותה

התמוה ביותר במאמרו של צבן שהוא רואה בהומניזם, ברציונליזם, בריבונות האנושית ובסובלנות יסודות שהם מהווים בשבילו את מהותה של היהדות. ערכים אוניברסליים אלה, גם אם נתעלם מכל פגמיהם, מכל מקום לקוחים הם מחוץ ליהדות. אפילו נמצא שאף בתורה שלנו יש יסודות הומניסטיים או אפילו רציונליסטיים, שונים הם תכלית שינוי מעקרונותיו של צבן. לקום ביום אחד ולהתכחש לכל המערכת התרבותית שהתפתחה משך שלושת-אלפים שנה ולטעון כפי שטוען בן עזר בסעיף השני של דבריו כי הדורות הבאים יתנו חשיבות רק לתולדותיה ורק ליצירותיה של התרבות העברית החדשה, ואילו כל השאר ישתכח כמשהו חסר כל רלוונטיות, זהו בדיוק מה שאלבר קאמי הגדיר במובאה שהבאנו ממנו כניהליזם. קאמי הבין שיש מרד בכל המעברים מדור אחד למשנהו, אבל הוא הבין גם שמה שמתרחש בתקופתנו הוא כבר מעבר למרד הרגיל. אפילו אלף הכרזות שאנו האמיתיים יותר, שאנו הגליטימיים יותר לא יוכלו לטשטש עובדה זו.

תרבות היא באמת אורגניזם חי ומתפתח. אבל עליה להתפתח בעיקר מתוך עצמה, ורק בדרגה שניה היא יכולה לקלוט השפעות חוץ ואף אותן חייבת היא לעכל ולמזג ולהפוך לבשר מבשרה, עד כי שוב כמעט ולא יוכר מקורן. כך מצויים בתנ"ך שרידים מתרבויות המזרח הקדמון, אבל הם עודנו ורוסנו דוגמת מערכת הקרבנות כפי שהסביר זאת הרמב"ם, ודוגמת הכתב ודומיהם. התרבות מתפתחת איפוא באמצעות תהליכים אחדים:

- א. פיתוח והמשך של הקווים המקוריים הקדומים.
- ב. עיכול כל הנחוץ והעשוי להשתלב מן התרבויות הסובבות.
- ג. תגובת היסודות המקוריים על קליטת יסודות החוץ.

באופן זה ברור למדי שהתרבות היהודית המקורית והאותנטית של היום היא דווקא אותה תרבות הבזויה כל כך על אהוד בן עזר וסיעתו, הלא היא מה שנקרא בשם הספרות הרבנית.

תרבות זו קלטה לתוכה את התנ"ך (ולאו דווקא מן המהדורה של לטריס אלא מן המקראות הגדולות המעוטרות בפירושיהם של רש"י, רמב"ן, אבן עזרא, רד"ק ספורנו ואחרים. אגב, טיעונו של בן עזר בעניין מהדורת לטריס הינו טכני בלבד והוא חסר כל חשיבות), בו קלטה תרבות זו את המשנה, את התלמוד, את המדרשים ואת הפילוסופיה היהודית לדורותיה.

מי שמכיר באמת את הספרות הענפה של השאלות ותשובות שהן עיקר בניינה של הספרות הרבנית יודע גם עד כמה היתה זו מעורה במציאות, ועד כמה היא היתה שקודה על תקנת הקהל. הצרה היא כי מי שאינו מכיר את היצירה הגדולה הזאת, מי שבזו לה מתוך בורות, ימצא בוודאי פגמים בשלב אחרון זה

31. שם עמ' 97, מובא מן המאמר "לברור העניין".

של תרבותנו הלאומית המקורית. אנשים אלו יגלו בוודאי שבתפיסה הרבנית הוענקה עליונות לרוח על פני החומר אף שהיא מקיימת גם את התפיסה שלפיה התורה חסה על ממונם של ישראל. ואולם היהדות המקורית אינה יכולה לתת עדיפות לחומר בכל מחיר ופעמים שיש להפסיד כדי לקיים עקרון רוחני.

בלא פערים ודילוגים

המבטלים את התפיסה הרבנית ימצאו גם בוודאי, כי בשעה שמדובר בתקנת הכלל לעומת תקנת הפרט נתונה זכות הקדימה לכלל. נוסף לזה הם ימצאו בנבכי הספרות הענפה הזאת היענות לאמונות העממיות של התקופה. כך, למשל, מצאנו בורה דעה²⁴⁹: "מי שנשכו נחש מותר לחוש עליו ואפילו בשבת, ואע"פ שאין הדבר מועיל כלום, הואיל ומסוכן הוא התירו כדי שלא תטרף דעתו עליו". גישה אנושית זו אינה זקוקה לשום המלצה. מכל מקום כדאי לציין שכל האמונות העממיות אפשר שיש להן כוחה של השפעה על האדם, הואיל והן נעוצות עמוק בתת-המודע הקולקטיבי של כולנו. חוששני שיהא זה חסר טעם לפסול תפיסות של בני אדם בגין אופיין האירציונלי, בשעה שברור לכל שדווקא האירציונלי הוא המפרנס את היסוד האנושי (כגון תקוות, שאיפות, חרדות וכד'). כך עולה הדבר מקריאת ספרו של לשק קולקובסקי על "נוכחותו של המיתוס"²⁵⁰, וכך טוען גם אהרן קציר בספרו "בכור המהפכה המדעית"²⁵¹. קציר כותב כי "...שעה שהמדע הגיע לגבול יכולתו, חייב איש המדע המודרני לחזור אל המיתולוגי".

ברור מכאן שהתרבות היהודית האותנטית היא דווקא זו שנבנתה נדבך על גבי נדבך בלא פערים ובלא דילוגים קדימה או אחורה, ימינה או שמאלה. הנסיון של בן עזר ובני סיעתו להתעלם מאלפיים שנות תרבות אנושית ביותר ורוחנית ומוסרית ביותר, לעולם לא יוכל לזכות בכינוי של תרבות יהודית אותנטית, על אף העמדת הפנים כאילו מתפרנסת התעלמות זאת מן הזיקה אל ערכי התנ"ך המקוריים. מובן כי לגישה זו אין אפילו שיח ושיג עם האמת. ראשית כל אין האידאולוגים החילוניים מוכנים לקבל את התנ"ך כנתינתו אלא לאחר צנזורה קפדנית ביותר. אותה צנזורה האסורה מכל וכל לגבי יצירותיו של בן עזר, של חנוך לוין ודומיהם, נעשית לפתע יסוד מוסד של התרבות החילונית הישראלית והם מרוקנים בשמה את התרבות העברית ממיטב היצירה של הדורות. לטעון שהחוגים הדתיים הלאומיים רואים בתנ"ך רק "הצדקה לכל דבר עבירה אם הוא רק נעשה בשם האגואיזם הקדוש" (כפי שניסח זאת בן עזר) הוא לא רק שקר אלא גם אבסורד. דווקא חוגים אלה, ולא פחות מהם רוב החוגים הדתיים לסוגיהם, מתייחסים לתנ"ך על כל צדדיו ועל כל פרקיו באהבה, ברצינות, בקדושה ובנכונות לקבל על עצמם את עולו, את עול השבת והכשרות וכיבוד אב ואם ואפילו את הצו של "ואהבת לרעך כמוך" ויש בליבם פינה אפילו לאהוד בן עזר אף שבתפיסתו הוא מפקיע את עצמו מכלל המושג "רעך".

יסודות של לבנטיניות

אם נצרף לדילוגי תרבות אלה של האידאולוגיה החילונית את השאיפה החזקה שהיא מגלה אל התרבות האירופית והאמריקאית, נכיר על נקלה במה שיתקבל, את יסודותיה של הלבנטיניות. קליטה

32. שלחן ערוך - יורה דעה, "הלכות מעונן ומכשף" סימן קע"ט סעיף ו'.

33. לשך קולקובסקי, נוכחותו של מיתוס, ספרית פועלים תל אביב 1971.

34. אהרון קציר, בכור המהפכה המדעית, עם עובד תל-אביב 1971.

שטחית של תרבות חיצונית המנסה לתפוס את מקומה של התרבות העצמית, המקורית הנתפסת כפרימיטיבית ונחשלת. בלי דעת אולי אף בבטחה מוליכה אותנו תפיסת בן עזר למצב רדוד ושטחי זה.

המאבק למען הצדקת הסיטואציה הרוחנית של האדם החילוני העביר על דעתו אפילו אדם יסודי ומאמין בדיון היסטורי כיהודה באואר שמאמרו מלא קביעות שאינן מבוססות ואף אינן מוכחות. לא מובן מדוע חוק "מיהו יהודי" התואם את ההלכה הוא "התאבדות לאומית". האם לגיטימציה לנשואי תערובת שחוק זה מבקש למנוע אינה התאבדות לאומית? לא הוסבר גם מדוע באורתודוקסיה אין "סיכוי רב להישרדות התרבות". האם רק תרבויות לבנטיניות יש להן כוח של קיום? והרי באואר עצמו מודה שמידה מסויימת של אינטראקציה בין-תרבותית קיימת גם באורתודוקסיה, ויש אורתודוקסיה שבה אינטראקציה זו אינה מצומצמת כלל. אף טענת ההתנשאות והגזענות הלאומית היא תמוהה. האם גם באואר אינו יודע להבחין בין גזענות שחצנית ותובענית הממוקדת בזכויות לאליטה הנבחרת, ובין שמירת הייחוד הלאומי באמצעות קבלת עול כבד של חיי יום יום? בתפילת "אתה בחרתנו מכל העמים" אנו מיד ממשיכים ואומרים: "אהבת אותנו ורצית בנו ורוממתנו מכל הלשונות וקידשתנו במצוותיך וקרבתנו מלכנו לעבודתך" וכו'. כל זכויותיה של גזענות זו הן בתחום הרוחני, ורק חובותיה, המצוות, דורשות מן היהודי את מעשה המצוה המצוי הן בתחום הרוח והן בתחום החומר.

אף במה שנוגע לעניין הריבונות קשה לרדת לסוף דעתו של באואר. האם באמת חושב הוא שאדם הנולד לתוך תרבות, לתוך לשון, לתוך מסגרת חברתית, פוליטית וכלכלית יכול לייחס לעצמו ריבונות? ריבונות אין אפילו לאלי יוון. מושג זה הולם רק את הא"ל המונותאיסטי שאין עימו אל נכר. כל האחרים יכולים רק להשלוח את עצמם ולחיות בגן עדן של שוטים.

במאמרי הנזכר על קבק טענתי שלפנינו תופעה כגון זו של הנצרות אלא שהיום מסתפקים בשליחים העושים שליחותם בלי שיהיה להם אדון כגון ישו. בינתיים מסתבר שטעיתי. אהוד בן עזר ורבים אחרים מן האידאולוגים של היהדות החילונית תולים את תורתם באילן גדול שכבר אי אפשר לשאול לדעתו, הלא הוא גרשום שלום. הבריחה למיסטיקה היא סימפטומטית ביותר, שהרי במיסטיקה אפשר להוכיח דבר והיפוכו והמצוה הופכת על נקלה לעברה והאתאיזם ליהדות לגיטימית. חושש אני שלפנינו אידאולוגיה אגוצנטרית מגמתית שהסתבכה בנבכי האבסורד.

על גבולות המותר בתרבות ובספרות

חלק א

לאפלטון כפי הנראה לא היו בעיות של בחירה. הוא פסל את כל הספרות, ודן את המשוררים כולם לגירוש מן המדינה האידיאלית של החכמים שאותה ביקש להקים. הוא פסל את הספרות בשם המוסר שהרי הספרות מעלה לפנינו תכונות שליליות לא מוסריות כגון קנאה, שנאה, זעם, שקרנות, פחד ודומיהם. אפלטון היה סבור שתיאור התכונות הללו עשוי להשחית את מידותיהם של בני הנוער, על כן אין מקום למשוררים במדינתו. כן טוען אפלטון שהשירה(הספרות) פונה אל החלק הנמוך של הנפש. אל התאוות ואל הרגשות כגון בכי, צחוק וכד'. עוד טוען אפלטון נגד הספרות בשם האמת בקבעו שהיצירה הספרותית אינה סומכת על האידיאות ולא אותן הוא מחקה, אלא את עצמי המציאות שהם אינם אלא

חיקוי של האידיאה. כל הדברים הנעשים על ידי הציירים או המתוארים על ידי המשוררים אינם אם כן אלא אשליה, בלא שיהא בהם כל ממש, והם בדרגה שלישית ביחסם לאידיאה.

ידוע לכל שאריסטו סתר את כל טיעונו של אפלטון והראה שעולם האידיאות, דהיינו הבסיס לכל התפיסה האפלטונית, אינו קיים כלל בנפרד, אלא הוא טבוע ביש הארצי. לכן מושג המיטה אינו נלמד מן האידיאה בדרך אינדוקטיווית (מן הפרט לכלל), אלא מן הסך הכל של המיטות שאנו מכירים, והלימוד נעשה בדרך דדוקטיווית (מן הכלל אל הפרט). אריסטו הראה גם שהאמנות אינה בנויה על חיקוי פשטני של המציאות הממשית, אלא על בנייה, או עיצוב מציאות פיקטיווית נבדלת מן הממשות. אף על פי שאריסטו מוציא את הבסיס מתחת לטיעוני אפלטון, הוא לא ניצח באופן מוחלט בוויכוח; ויכוח זה נטוש עד ימינו אלה, וכל צד חוזר על טיעונו כמעט בדומה לתקליט שבור.

אף-על-פי שטענות ההלכה כלפי הספרות דומות להפליא לאלו של אפלטון, היא נהגה בדיון זה בזהירות רבה ביותר. בהלכות שבת: "מליצות ומשלים של שיחת חולין ודברי חשק כגון ספר עמנואל וכן ספר מלחמות אסור לקרות בהם בשבת - ואף בחול אסור משום מושב ליציים". והרמ"א בעקבות התוספות בשבת ט"ז פרק "כל כתבי" מתיר, ומוסיף שכן נהגו להקל. "המשנה ברורה" מדגישה כי דווקא בשיחת חולין ובספרי מלחמות יש מקום להקל, "אבל בדברי חשק שהוא מגרה יצר הרע לכולי עלמא אסור אפילו בלשון הקודש". עוד מצאנו בגמרא סנהדרין פרק חלק דף ק' ע"ב "אף הקורא בספרים חיצוניים (אין לו חלק לעולם הבא). ושם בדף ה' ע"ב מוסיף ר' יוסף: בספר בן סירא נמי אסור למקוריי". הדמיון לאפלטון ברור. נראה שספרי מלחמות וספרי חשק מקבילים לאותן יצירות שאפלטון דחה מטעמים שבמוסר, ואילו הספרים החיצוניים שיש בהם דברי מינות וכפירה מקבילים למה שאפלטון דחה מפני הריחוק מן האמת.

עם כל זה רב השוני בין אפלטון להלכה. ראשית כל, בהלכה אין הדחייה טוטאלית כמו אצל אפלטון, ונוסף לזה חכמינו לא קבעו לנו הגדרות מדוייקות. ההלכה משאירה לאדם היהודי מקום רב לחשיבה עצמית ולהחלטה עצמאית. גם אם הביטוי "ספרים חיצוניים" הינו מוגדר מאוד, לא ברור כלל אם אפשר להקיש אליהם ספרים שנכתבים בימינו, ואפילו מסופר בהם על מרד או הטחה כלפי מעלה. כן לא הגדירה ההלכה בדיוק דברי מלחמות ודברי חשק מה הם. במחברות עמנואל שהשולחן ערוך מביא אותן כדוגמה לאיסור, אתה מוצא תיאור מעשי אהבה מתוך קלות ראש ומתוך צחוק ולגלוג. דיון רציני בבעיות אנוש ביחס לבעיות שבינו לבינה אין שם כלל, וקשה להניח שהאיסור הזה כולל ספרים הדנים בבעיה ברצינות ולעומק כגון "אנה קרנינה" או סיפורי אהבה של עגנון או של הזו. מה שהרמב"ם פוסק בהלכות תפילה פרק י"ב הלכה י"ב (בעקבות מסכת מגילה דף כ"ה ע"ב) שיש דברים שקורין ואין מתרגמין. מסתבר שם לפי הגמרא, שזה מפני כבודם של גדולי ישראל, ולא מפני שאין לדון בנושאים אלה כלל. אפשר שההלכה השאירה את הדברים בלתי מוגדרים מתוך ראיית הנולד. דומה שאין בעיה של ממש אף לא ביחס לטרגדיה היוונית, ולא רק מפני ששוב אין לנו יצר הרע לעבודה זרה, אלא גם מפני שהטרגדיות שנותרו בידינו מנותקות כבר משעת כתיבתן לא רק מן הפולחן האלילי, כי אם גם מעולמם של אלילי יוון. רצונה של אנטיגונה לעשות את רצון האלים יכול היה להתפרש כקבלת התביעות של המנהג המקובל בזמן כתיבת המחזה.

נראה לי, כי הקדמה קצרה זו הראתה, שהדיון הפילוסופי, ולהבדיל אף הדיון ההלכתי, מסובכים ביותר, ואין זה נראה שיש בידינו להגיע לפתרון פשוט בדרך זו. אנו זקוקים היום להכרעה מעשית, וההחלטה חייבת להיות שלנו, חברתית ואישית, עם כל הקשיים ועם כל הספקות שיש לנו לגבי כוח ההחלטה של האדם הרוצה לזכות בשני עולמות.

ועתה מן הראוי שאומר בגלוי שאני אישית סבור, כי חובה עלינו לברור את חומרי הקריאה ולהטיל על עצמנו הגבלות ביחס לספרים שאנו מבקשים לקרוא. ראשית כל חייבים אנו להנהיג בחירה קפדנית בגלל הכמויות האדירות של "יצירות" הרואות אור בימינו. אין כל אפשרות שאדם אחד יקרא את כל מה שמופיע בשוק הספרים. מטעם זה בלבד חייבים אנו לקבוע אמות מידה שלפיהן נבחר את הדברים הרואיים ביותר לשם קריאה. נוסף לזה, כפי שידוע לכל, תחומי האמנות השונים פרוצים הם לכל דיכפין, פסיכולוג או רופא חייבים ללמוד את מקצועם והם חייבים ברשיון כדי לעסוק במה שלמדו. לעומת זה, בתחומי הספרות כותב כל אדם ככל העולה על רוחו, ומי יאמר לו מה יעשה. אפשר שיש מן החיוב בחופש זה, הגם שברור, כי יש רבים המנצלים אותו לרעה. בימינו אין לנו מבקרים בעלי שיעור קומה שיהא בכוחם לרסן בעזרת קני מידה מוסריים; עיוניים-פילוסופיים, חברתיים ואסתטיים את המגמות באמנות שבאמת אינן אמנותיות. במצב זה לא נותרה לנו אלא הבחירה של ציבור הקוראים, שרק היא תוכל לשמש רסן בפני האנרכיה המוחלטת בתחום זה.

לא מובנת לי התביעה של האמנויות השונות לחפש ביטוי מוחלט. לא ייתכן שתהיה עלי אדמות פעולה אנושית שאינה נתונה לביקורת ולהגבלה. כל מעשי אנוש הנעשים בפרהסיה חייבים לקבל על עצמם את ביקורת החברה ואת הגבלותיה. כך הפוליטיקה וכך הכלכלה, החינוך, הרפואה והמשטרה. באמת גם המשפט אסור לו לעמוד מעל לביקורת החופשית של החברה ומעל להגבלות שהיא מטילה על הפעולות האחרות. גם השופטים עושי המשפט אינם אלא בני אדם, ואף להם חולשות אנוש כמו לחברה שבה הם צמחו. חשוב ביותר בימינו שאף השופטים ידעו שהחברה עשויה להביע את התנגדותה למעשיהם. אי תלותה של הסמכות השיפוטית משחרר אותה מהתערבותה של הסמכות המבצעת ומן ההשפעות בטרם מתן פסק הדין. לאחר מכן, כך נראה לי, אין לתת פריבילגיה כלשהי אף לא לבית המשפט.

אם ביחס לבית המשפט כך, לא כל שכן שלא אוכל להבין במה זכו העיתונאים שבגיננו הם דורשים לעצמם חסינות מהגבלות החברה. האם העיתונאים הם מלאכי השרת, או מין גזע עליון בזכות עסוקם? דברים אלה עצמם אמורים ביתר שאת כלפי האמנויות למיניהם בכלל, וכלפי הספרות בפרט. אם העיתון פגיעתו רעה ליום אחד או ליומיים, הרי הספרות עושה את דרכה לאורך זמן רב הרבה יותר. רק מעשי הבורא אינם נתונים תחת ביקורת אנושית מן הסיבה הפשוטה שאין אנו מסוגלים כלל להתייחס בביקורת כלפי דברים שאין אנו יכולים אפילו להשיג אותם בשכלנו. לעומת זה, כל מה שנעשה בידי בני אדם, ללא יוצא מן הכלל, וללא פרות-קדושות, חייב להיות תלוי בביקורת החברה, בביקורת של המומחים שהחברה סמכה עליהם את ידה, ובהגבלות החוקיות שהחברה מבקשת להטיל על התחום הנדון. תחת חובה זו עלינו לכנס לא רק את המועצות הדתיות, אלא גם את בתי המשפט מכל הדרגים, את העיתונות כולה, וכן כמובן את כל האמנויות ואת כל האמנים למיניהם, איש בל ייעדר. רק עצי היער וכוכבי השמים וכן העננים ומזג האוויר יהיו משוחררים מביקורת החברה ומן ההגבלות שהיא מטילה על המעשים ועל התוצרת של בניה. אי תלות של בתי המשפט ושל האמנות אין פירושה זכויות יתר ההופכות את האנשים שבמקרה עוסקים בתחומים אלה, לבעלי כוח אדיר שאי אפשר להתגונן מפניו. הענקת כוח כזה לאנשים אלה בלא הגבלה ואף בלא ביקורת, עלולה להפוך אותם, וכבר היו דברים מעולם, לרודנים ציניים באותה חברה שממנה הם שואבים את כוחם.

הדעה שהבקורת בתחומי האמנות חייבת להיות אימננטית בלבד לדיציפלינה האמנותית הנדונה, אינה אלא טעות המתבססת על אשליה. כל ביקורת, מעצם מהותה, חייבת לסמוך על קני מידה שיש להם נקודת אחיזה בעקרונות מוצקים כלשהם. החוקים האימננטיים של היצירה נתונים מעצם הגדרתם תחת השפעותיהם של התנודות והשינויים המתרחשים ביצירה. מטעם זה אין לקני מידה אלא כל

בסיס יציב שאינו תלוי ביצירה, ועל כן אין הם יכולים לשמש עדות כנגד היצירה עצמה. שיטת מוסר שפותחה ברומן משועבדת לרצונו של היוצר לשנות בדרך ההתפתחות או בדרך המהפכה את השיטה ואת החוקים הללו בשלב משלביה המתקדמים של היצירה, ולכן אינה יכולה לשמש קנה מידה קבוע ויציב כדי לגנות את היצירה בכללותה, או לגנות את הסטייה מן הקו שנקבע בראשית הדרך. ההסתמכות על האימננטי יכולה לשמש נקודת מוצא בטוחה רק לפירוש. שיפוט של יצירה מחייב תמיד מעצם מהותו להישען על קנה מידה המעוגנים בעקרונות חוץ-ספרותיים, בין אם דבר זה מוצא חן בעיני הסופרים, ובין אם הוא נראה להם מיושן ומגביל באופן שרירותי את חופשתם. העובדות הקובעות את מהותם ואת טבעם של הדברים אינן נקבעות בעולמנו לא לנוחותנו, ואף לא לנוחותם ולרצונם של הסופרים "המתקדמים".

לאור הדברים שנאמרו עד כה חייבים אנו לחנך את הנוער ואת הציבור לקראת ההכרח לבחור. קל מאוד לטעון שהכל מותר לקרוא בתחום הספרות, ואסור לערוך סלקציה בדברי אמנות. כאשר הכל מותר והכל ראוי, כאשר אין קנה מידה לבחירה, כאשר כל פרט בורר לעצמו מכל הבא ליד במקרה, אין למעשה לא חשיבה ולא בחירה. באמת אפשרית כאן הבחירה רק על ידי מומחים למען הכלל. הפרטים לעולם אין בידם לבחור בעצמם ולעצמם מה יקראו, שהרי כדי לבחור עליהם לקרוא תחילה הכל. אם כבר קראו מה בחירה יש כאן? משתמע אם כן שדרך זו המתירה את הכל והנותנת את זכות הבחירה בידי כל, שטחית היא, מפני שהיא בורחת מן האחריות שבחובת הבחירה. דומה לדרך זו היא הדרך המנוגדת לה, זו האוסרת את הכל מלכתחילה. אם הכל אסור, הרי ששוב אין במה לבחור, ואין כל צורך לבחור.

הדרך הקשה היא זו המעיזה להתמודד עם הצורך לבחור. דרך זו דורשת מן החברה ומנציגיה להכיר את התחום שבו עליהם לבחור, את האדם שבשבילו בוחרים, וכן את המטרה שלמענה נעשית הבחירה. כן מחייבת דרך זו כושר החלטה ואף העזה, מפני שהיא חייבת לקבוע לא רק מה שפסול ויש להרחיקו, אלא גם מה שמותר וראוי לקרבו. על פי תפיסה זו נצטרך להסביר כאן תחילה, מה הם הדברים שאותם לדעתנו לא צריך ואולי אפילו אסור להרחיק.

לא אדון כאן בטענה שאנו שומעים בימינו מאנשי מעשה, מסוחרים, מכלכלנים, ממדענים ודומיהם, שאינם רואים לא בספרות ולא באמנות כל תועלת של ממש לאנושות. אין לך דבר קל מלראות שכל הטעונונים מן הסוג הזה לא זו בלבד שהם מבוססים על חוסר הבנה ועל בורות, אלא שהם אף ברבריים ופרימיטיביים. אדון כאן רק בטענות האחרות הרציניות יותר המנסות לפסול את הספרות ואת האמנות דווקא בשם עולם הרוח. טענות אלו הן חזקות למדי, אף שאנו רואים אותן כמוטעות, מפני שהן מתבססות על אותם יסודות רוחניים עצמם שלדעתנו משמשים בסיס אף לאמנות ולספרות. נבדוק נא איפוא מה טעות טעו בעלי הטענות הללו.

"הספרות אינה אמת אלא שקר" שמענו משך דורות על דורות. במה שנוגע לספרות העברית החדשה מתגלגלת טענה זו בהאשמה שלפיה גרמה הספרות להמוני ישראל להתכחש לאמת שבאמונה. לפי זה, כל האומר שהספרות העברית החדשה מלאה טעונונים של כפירה באשר היא מתארת את התפקודים של דורות המשכילים ומעלה לפנינו את טענותיהם נגד מנהגי ישראל ונגד הליכותיו, מתכוון בעצם לומר שהספרות מובילה את הקורא מן האמת אל השקר. זאת ועוד, רבים מן הטעונונים נגד הספרות אינם מהססים לומר בפירוש שהספרות העברית החדשה היא שגרמה לדורות רבים של צעירי האומה לעזוב לגמרי את אמונת ישראל ואת תרבותה, עד כי מיליוני בנים נכרתו מגזע האומה ויצאו לשמד, ואף הנתורים איש לא יכיר יהדותם לא בלבושם, לא במנהגם ולא בתרבותם. לכאורה נראית טענה זו

מבוססת למדי, שהרי בכל מקום שבו מצאת את הספרות העברית החדשה, שם מצאת גם את ציבור המשכילים המתנכרים לתרבות עמם. ואולם על אף מראית העין חושש אני שאין לטענה זו כל בסיס במציאות.

בחשיבה הגיונית פשוטה אין להעלות על הדעת, כי קריאה בספרים יש בה כדי להשפיע על חברה חרדית חזקה במידה כזאת, עד שתעביר מיליונים של בני נוער חרדים על דת אבותיהם. אין זאת, אלא שנוח היה למצוא בספרות שעיר לעזאזל שיוכל לשחרר את פרנסי האומה מן האחריות על מחדליהם בחינוך הנוער. אין ספק גם שלא גורם אחד, אלא גורמים לעשרות שהזדמנו כאחד, גרמו לנו את האסון הזה של אבדן תרבות האומה. פתיחת הגיטאות היה גורם ראשון, שאליו הצטרף פיזורם של ישראל בין הגויים בכפרים קטנים, מזה ובערים הגדולות, מזה. בוודאי השפיעו כאן גם הבורות ועם-הארצות שפשו בעם בעקבות עלילותיו של שבתאי צבי, וכן העוני המשועשע שאסון זה הביא בכנפיו. מעדויות כתובות מתקופת ההשכלה ידוע לנו שאף לימוד מחשבת הרמב"ם ושאר הוגי ימי הביניים, וכן לימוד ביאורי הראשונים לדברי ההלכה השפיעו על צעירי התקופה. ספרים קדומים רבים נעשו עם התפתחות הדפוס נפוצים ביותר ושווים לכל נפש. רבים גילו לפתע שיש דעות השונות מדעותיהם של רבני התקופה והמגידיים העוברים ומטיפים בקהילות, הן בהלכה והן במחשבה. לימוד הרמב"ם והאבן עזרא פקחו את עיני הצעירים לראות את מצב היהדות באור חדש. תיאור מעניין של משכילים שנשאלו דבקים במקורות היהדות ועם זה הם גם משכילים באמת אתה מוצא בפרק הראשון של הרומן "בחלל הריק" לא"א קבק²⁵².

החשוב והמכריע בין כל הגורמים הרבים הוא כפי הנראה סגירותה וצמצומה של מסגרת הקהילה בעיירות ישראל. בעקבות ההיכרות עם עולם החוץ ובעקבות גילויי הרמב"ם האבן עזרא, ר' יהודה הלוי, ר' שלמה בן גבירול, רבנו בחיי, הרלב"ג, רבי יוסף אלבו, ר' חסדאי קרשקש ואחרים החלו בני הקהילה לחפש תופעות כדוגמתם אף בדורות שלהם. ואולם בתוך הקהילה הם לא מצאו כל מענה למאווייהם. הקהילה הצטמצמה לתחומה של ההלכה ולא טיפחה שום תחום תרבותי אחר. אפילו מנדלסון לא הבין דבר זה, ולשם פיתוחה התרבותי של היהדות הוא יבקש לקרב אל היהודים את תרבות העמים, ולא השכיל לבנות בתוך הקהילה תרבות עצמית יהודית רבגונית שתוכל לבוא בקשרים עם תרבויות העמים, והוא הביא בסופו של דבר את היהודים אל עולם הגויים, בלי להשפיע על הקהילה כדי זו תנסה לבנות בעצמה ובתוך עצמה מערכת תרבותית עצמאית במתכונת יהודית מקורית. דבר זה לא עלה כמובן אף על דעתם של פרנסי הקהילה. ולכן צעירי האומה לא יכלו ללמוד בתוך הקהילה דבר מן הנחוץ להם לחיי רווחה מתקבלים על הדעת ולחיי תרבות מודרניים סבירים. בקהילה אי אפשר היה ללמוד לא את שפת המדינה ולא שפות אחרות, אך גם לא מקצועות שאינם חייטות, סנדלרות, נגרות או עגלונות. בקהילה אי אפשר היה ללמוד לא מדעים ולא רפואה, לא משפטים ולא מסחר, לא אמנות ולא פילוסופיה. מי שביקש לעסוק באחד מאלה, כפי שעשו זאת הרמב"ם, ובני דורו, מי שביקש לפרוק את עול העוני והדלות נאלץ לצאת את הקהילה וללמוד משלח יד אצל הגויים. הדבר הגיע לידי כך שאפילו תלמידי חכמים יראים ושלמים שלחו את ילדיהם אל בתי הספר למסחר של הגויים, ואין פלא שהתלמידים התערבו בגויים "וילמדו מעשיהם". בניס אלה שבתחילה נזהרו ולא פגעו בגופי הלכות, נתקלו בתוך הקהילה בדחייה, בבוז ובחרמות. ואולם כל החרמות לא הועילו, והם לא החזירו לחיק הקהילה, אפילו אחד מן העוזבים. הכוחות הפסיכולוגיים, החברתיים והכלכליים גברו על כוחה של הקהילה. הנוער הלך אל המקומות שבהם מצא את אשר לא נמצא לו בתוך קהילתו.

1. א"א קבק, בחלל הריק, הוצאת עם-עובד תש"ג עמודים 9-32.

הספרות העברית של אותה תקופה מספרת על העלילות הפנימיות הנפשיות והרוחניות של העוזבים - הנידחים הללו. יוצא מכאן שהספרות העברית החדשה אינה סיבה לתהליך המתואר, אלא תוצאתו. הלבטים והמשברים אצל הבנים המתרחקים מהספרות מספרת עליהם קדמו בהכרח לסיפור הדברים. אי אפשר לספר על לבטים ועל משברים שעומדים להתרחש בעתיד. בני הדורות הללו התלבטו תחילה, ורק לאחר מכן תיארו בספרות התקופה את לבטי עצמם ואת לבטי זולתם. המשבר קדם תמיד, לסיפור על אודותיו. דומה כי אילו קראו פרנסי התקופה את וידוייהם של הבנים בתוך הספרות קריאה נבונה, אפשר שיכלו למנוע את יציאת הדור השני והשלישי, שעליהם עבר אותו תהליך עצמו, כפי שהוא חזר על עצמו פעמים נוספות אף בארץ ישראל עם כל אחת ואחת מן העליות. לצערנו, היהדות הדתית מרוב תמימות אינה יודעת ללמוד מן הניסיון כראוי, ואין היא מסיקה ממנו את המסקנות הנכונות. אפילו בימינו, כאשר מצב היהדות הדתית טוב הרבה יותר, עדיין אין לנו פתרונות מלאים לכל צרכי הנוער, והפתרונות החלקיים תובעים תדיר את קרבנותיהם עד עצם היום הזה. ואולם היום אין מרבים לדבר על כשלונות או על נוער דתי שעוזב לבלי שוב. היום מתבשמת היהדות הדתית מתשובתם של מאות אחדים, ומטאטאה אל מתחת לשטיח את עזיבתם של האלפים.

כל מי שמתמצא בתיאוריה של הספרות יודע, כי שום ספרות אינה מתארת את המציאות הממשית שבה אנו חיים כפי שמנסים לתאר אותה ההיסטוריונים. הספרות כמו כל אמנות בונה מציאות פיקטיווית חדשה ומתייחסת אליה כאילו היתה מציאות של אמת. עם כל זה ובאותה שעה עצמה, ברור הדבר, שמציאות פיקטיווית זו גם אינה אמת. ביחס אמביוולנטי זה דומה הספרות כמו כל אמנות למשחק. בין גבולותיו של מגרש המשחקים חלים על השחקן ועל חבריו כללים שונים וחוקים אחרים מאלה החלים עליהם מחוץ למגרש. בין גבולות המגרש ובשעת משחק הכדורגל אין לנגוע בכדור ביד, כלל שבזמן אחר או מחוץ למיגרש אין לו כל תוקף. מעניין כיצד נוהגים ילדים המעמידים שורה של כסאות ורואים אותם כאילו היו מקומות ישיבה באוטובוס הנוסע לירושלים. אם מבקש אתה להצטרף, חייב אתה לקנות כרטיס (פיסת נייר בעלמא), ואם תרצה להשתמש בכסאות למטרה אחרת, תגרום לבכייה גדולה ומרה. לעומת זה, אם תשאל "מתי סוף סוף נגיע לירושלים" יענו לך הילדים שכל העניין איננו "על באמת". משמעות הדבר היא, שהילדים מצויים בשעת משחקם בשני עולמות בעת ובעונה אחת. הם מצויים בעולם המשחק הפיקטיווי, אבל גם בעולם הממשי. בגין ידיעה כפולה זו אין המשחק משפיע עליהם לרעה, וכאשר הם משחקים, למשל בשוטרים וגנבים אין המשחק משפיע עליהם להיות לאחר התבגרותם לא גנבים ולא שוטרים. על בחירת המקצוע שלהם ישפיעו בוודאי גורמים אחרים, חזקים הרבה יותר.

ראיה טובה לעניין זה אפשר להביא מרגשות הפחד והאימה המעוצבים ביצירות האמנות. לא רגשות אלה, ולא רגשות של עצב או של אבל אינם משרים עלינו ישירות לא אימה, לא פחד, לא עצב ולא אבל. בדרך כלל הן מעוררות בנו מין רטט פיזי מורחק ומטוהר מן הרגש הממשי. אך עם כל זה יש בו שמינית שבשמינית המאפשרת לנו להבין מין הבנה שברגש את המתרחש בנפש הזולת. ואולם העניין נשאר אצל הזולת, בלי שיווצר מעבר ישיר ממנו אלינו. מה שאנו חשים הוא מן אמפטיה, מין השתתפות בצער, בלי הצער הממשי עצמו, כפי שהוא מתואר ביצירה. ריחוק זה הוא המאפשר לנו ליהנות מיצירה המציגה סבל או זוועה. אנו קוראים על פחד הגיבור בקרב, בלי שאנו בעצמנו נתחיל לפחד. כך אנו גם קוראים על סימפטיה שלו, בלי שנקבל עמדתו ונתייחס בסימפטיה לדברים האהובים עליו, אלא אם כן אנו מחבבים אותם דברים בלאו הכי מלכתחילה. אף אם יקרה שלאחר קריאה של תיאור מפחיד יבואו אלינו סיטים בחלום. סיטים אלה לא יהיו זהים לפחד שעליו קראנו. אפשר שסיטינו יתרכזו בדברים אחרים לגמרי; בפחד מגנבים או באימה שמא ימות מישוהו, ומכל מקום לא תיווצר זהות בין הרגשות שביצירה לרגשותינו בממשות. נראה שקשר ישיר כזה אינו קיים

בכלל, ועל כן קשה מאוד לדבר על הזדהות עם דמות ביצירה האמנותית. הטוענים לקיומו של קשר ישיר כזה בין היצירה לממשות, דומים למי שטוען שהנפח מן התמונה שעל הקיר הנחית מכת פטיש על ראשו. יש כאן עירוב בין מציאויות שאין ביניהן כל קשר וכבר שמענו על הסיפור שאישה אחת פנתה למשטרה בהצגת ה"חטא ועונשו" לדוסטויבסקי, שהוצג בתיאטרון הקאמרי, וביקשה מהם לבוא מהר, "כי כאן עומדים לרצוח איזו אישה זקנה". נראה שערבוב מסוג זה בין המציאויות הוא מעשה יום יום והוא נובע מאי הבנה של הסיטואציה האמנותית. גם תיאור לבטיהם וסבלם של צעירים דתיים בני הקהילה בטרם התפקדותם ובזמן התפקדותם אין בו כדי לשנות את המערך הנפשי שלנו ואת יחסנו אל העולם היהודי ואל קיום המצוות. נראה שקורה דווקא ההיפך. הקריאה על המתרחש בלב זולתנו הופכת אותנו למתבונן אובייקטיבי העומד מן הצד, מתוך הבנה אמנם, אבל מתוך מרחק שאינו מאפשר השפעה ישירה. אילו היתה השפעה ישירה כזאת, יכולנו לחבר סיפורים שכל המתרחש בהם הוא רק טוב, ובעזרת סיפור כזה היינו מתקנים כל פגם אנושי. אילו ניתן דבר זה, היה בידינו כלי חינוכי ממדרגה ראשונה.

לא תיאור תהליך ההתפקדות, לא תיאור מעשה אכזריות ואף לא תיאור הטחה כלפי מעלה אינם מביאים אותנו להזדהות עם תוכני התיאורים, פשוט מפני שהדברים המתוארים הם אינם זהים למצב הפיזי או המצב הנפשי שבו אנו מצויים, אין אנו הולכים להתפקד כאשר התהליך כולו לא התרחש אצלנו בממשות, כשם שאין אנו מתאכזרים, אלא אם כן יש לנו גירוי לכך, ואם אנו מסוגלים לדבר מבחינת המבנה הנפשי שלנו. וכך אין אנו משתתפים בהתרסה כאשר העניין אינו נוגע לנו. אנו צופים בהתרסה של הדמות הפיקטיבית מתוך איזו עמדה אובייקטיבית מוגנת, מתוך הרגשה של מרחק. ראשית אנו יודעים, כי בדומה למשחק, כך גם באמנות, ההתרסה אינה אלא מין אמת למחצה, שיש מאחוריה אמת אחרת שאף לה זכות קיום מלאה. שנית, אנו יודעים כל העת שיש מרחק רב מאוד בין הסיטואציה המוצגת של הגיבור בתוך היצירה הפיקטיבית לסיטואציה הממשית שלנו כפי שהיא מצויה בתוך המציאות האקטואלית שבה אנו חיים.

נראה אם כן, כי מה שנכון לגבי סיפור תהליך התפקדות של נוער ההשכלה או של נוער ימינו, נכון גם לגבי סיפורי אלימות ולגבי סיפורי אהבה. מיליונים קראו את "החטא ועונשו" של דוסטויבסקי על כל הפרטים של תכנון הרצח על ידי רסקולניקוב. האם הפך מישהו רוצח בגין קריאה זו? נורתרופ פריי טוען בספרו על "הדמיון המחונך" שדווקא ההיפך הוא הנכון, ותיאור מפורט ממין זה יוצר דווקא דחייה של העניין²⁵³. בזה הוא כבר עונה בעצם על הטענה השנייה שטוענים נגד ספרות ימינו, ואשר לפיה, היא מרבה להעלות לפנינו תיאורים של מעשי אלימות אכזריים. נראה כי אף בעניין זה כל הסבור שיש לה לאמנות השפעה ישירה כלשהי על האדם, אינו אלא טועה, והוא עשוי אף להטעות את הרבים, ואין פלא שהרמ"א נטה להתיר סיפורי מלחמות אפילו לפי תוספת הביאור של המשנה ברורה. דומה שהצדק הוא באמת עם נורתרופ פריי הטוען כי מעשי הזוועה המוצגים על הבמה יותר משהם מעוררים רצון לחקותם, הם מעוררים סלידה ורתיעה מהם. אדם שבכל זאת יפנה למעשה זוועה, אלימים ואכזריים, לא יעשה את הדבר בגין קריאתו, אלא בגין סיבות נפשיות או חברתיות עמוקות הרבה יותר. נראה גם שרוב הרוצחים ורובם הגדול של האלימים כלל לא קראו דברי ספרות, ואם קראו, הרי שנהגו כפי שנהגו לא בגינה, אלא על אף מה שקראו. אפילו במקרים שבהם חיקו רוצחים את אשר קראו בספרים, אין הדבר מוכיח אלא זאת, שלמדו מתוך הסיפור את הטכניקות המתוארות שם. (אגב, טכניקות אלו הן בדרך כלל גרועות ביותר והן אינן מקובלות על מביני דבר) מה שנוגע לעצם המניע הנפשי לעשות מעשה אלים ואכזרי, הרי שזה נובע מתוך מניעים פנימיים ואינו מופעל על ידי קריאת דבר פיקטיבי-ספרותי.

בעיות של בני אדם אינן באות אליהם מתוך הספרות, הן מתעוררות בחיים הממשיים, ורק בתחום זה יש להן הכוח לדחוף את האדם אל המעשה. הספרות קונה כוח זה רק אם היא הופכת מיתוס של הכלל. ייחודו של המיתוס שהוא חדל להיות משחק. ומרוב רצינותו הוא מסוגל לדחוף בני אדם לפעולה. ואולם כל זמן שלפנינו רק תופעה אמנותית, שולט בה יסוד המשחק והוא מונע ממנה לצבור כוח המפעיל בני אדם ודוחקם לשנות תפיסותיהם ולנהוג בהתאם לשינוי זה. הספרות והאמנות אינן גורמות למימוש הבעיות והמאויים שלנו, הן רק מבהירות אותן, ממקדות אותם ומבודדות אותם מסביבתם, כמו שהמדען מבודד את החומר הנחקר במעבדתו.

בימינו אין צריך להביא ראיה לכך שבעיות האהבה והמין מהוות גורם מרכזי בעולמו של האדם המצוי. דומה גם שמן הראוי להודות בכך, שאף האדם הדתי וירא השמים אינו משוחרר מן הבעיות שעשויות להתעורר בתחום זה. הנסיון המקובל בחוגים הדתיים לטייח את הבעיות מן הסוג הזה ולטעון שאצלנו הכל, או לפחות הכל, כשורה מתכחש לדברי חז"ל שאמרו כי "אין אפוטרופוס" לעניין זה. חוקי הפסיכולוגיה פועלים על כל אדם בדיוק כמו חוקי הביולוגיה, ולכן אף אצלנו יש להבין את האדם כבר מגיל צעיר הכנה רצינית לקראת הפגישה בבעיות אלו. גם האדם הדתי חייב לדעת מה עשוי להתרחש בלבה של אשה שבעלה מזניחה למען הקריירה האמיתית או המדומה שלו. לא פחות מזה חשוב שהאדם ידע מה עלול להתחולל בלבה של אשה שבעלה מזניחה למען לימוד התורה. אנו איננו מדברים כאן לא על המקרים המיוחדים ולא על המקרים המזוייפים, אלא על הכלל הגדול של המוני הנשים לאחר שההתלהבות הראשונה של האידיאלים הגדולים פגה וחייבים להתייבב מול חיי היום יום וקשייה המרובים. בעיות אלו מתעוררות בין אם תחושת הקיפוח של האשה מבוססת על יסודות ממשיים, ובין אם היא רק דמיונית. העובדה שתחושה כזו אינה רציונלית וההרגשה הרעה נובעת מפנטזיות אינה מפחיתה את עוצמתה ואת סכנותיה של הסיטואציה. בני אדם שנושא זה לא זכה אצלם לאובייקטיביזציה באמצעות הקריאה, מצבם חמור הרבה יותר ממצבם של אלה המסוגלים לבדוק עצמם בראייה מן הצד על ידי עיסוק בנושא כפי שהוא מתגלה ביחס לזולת בתוככי היצירה האמנותית.

דומה המצב לא רק לגבי בעית האלימות, אלא אף לגבי הרבה בעיות נוספות, כגון אלו שבין אבות לבנים, בין אחים, בין ידידים, בין עובדים לממונים עליהם, בין צעירים לזקנים וכד'. הקריאה על התרחשויות אנושיות בתחומים אלה, מרחיבה את אישיותו, על ידי שהיא מחדירה לתוכה עולם שבלי הקריאה אפילו לא היינו מבחינים בו הן מפני שבמציאות הממשית בני אדם מסתירים עצמם, והן בגלל אישיותנו המצומצמת והאגואיסטית המתכנסת לתוך עצמה ועסוקה רק עם עצמה. אין לך דבר כמו הקריאה, המסוגל להרחיב את עולמנו הרוחני באופן שיכלול יותר ויותר, ובאופן שיפקח את עינינו ויסיר מהן את העיוורן המפריע לנו לראות את האמת על האדם ועל עולמו. רק בדרך זו נוכל לחדור לעולם הזולת, ורק בדרך זו נגיע לבסוף לראייה אובייקטיבית כלשהי של עולמנו אנו.

נראה שדווקא היום אין מנוס מהתפכחות זאת, ודווקא בתחום האירוס היא חשובה ביותר. קריאת ספרים כגון "אנה קרנינה" לטולסטוי, "מדאם בובארי" לפלובר ו"אפי בריסט" למונטאנה הינה עתה חשובה יותר מתמיד. דווקא עכשיו כאשר צעירי הציבור הדתי נוטים לתמימות יתירה, ותולים בעתידם, בכלל, ובמוסד הנישואין, בפרט, תקוות וורודות ומפורזות שלרוב אינן יכולות להגיע לידי הגשמה, יש הכרח גדול במיוחד בקריאה הפוקחת את העיניים. ראייה ריאליסטית של העולם חשובה ביותר, כי האכזבה שעלולה לבוא בעקבות התקוות הוורודות והתמימות היא הרת סכנות. דווקא

התמימות (החיובית כשלעצמה), המשתלטת על הנוער שלנו יותר מן הראוי, מחייבת עיסוק מוגבר באמנות שיש בכוחה לפקוח עיניים באמצעות האובייקטיבציה של הבעיות האנושיות שאינן נכנעות בפני האשליות התמימות.

ועתה לאחר שראינו מה טיבן של היצירות שמן הראוי ללמוד אותן ולעודד את הקריאה בהן, הגיעה העת לבדוק מהם הספרים שאנו חייבים לפסול אותם. ראשית פסילתנו תתמקד בסוג של יצירות שרוב בני אדם, שהם הדיוטות בתחומי האמנות והספרות, נוטים לראות אותם כיצירות הטובות וכיצירות החינוכיות ביותר. כונתנו כאן לספרים המשמשים שופר לעולם אידיאלי, לעולם נעים ונחמד למראה. ספרים אלה בין שנועדו למבוגרים ובין שנועדו לנוער או לילדים, יש לפסול אותם מכל וכל. על אף שלכאורה הם נראים כעומדים בכל הקריטריונים המוסריים, הלאומיים החברתיים, הדתיים וכד' הדברים המתקתקים הבנויים לפי מתכון המעמיד לפנינו בני אדם שאינם אנושיים, ואינם מתלבטים תדיר בין טוב לרע ובין אמת לשקר, אלא הם חד-ממדיים בלא היסוסים, ושטחיים שתכונה אחת שולטת בהם. או שהם שחורים כשטן המשחית, או שהם לבנים לחלוטין כמלאכים, ואין בהן כדי להציג לפנינו את האמת על האדם. בסיפורים שטחיים אלה מוליכה העלילה לסירוגין מן הרע לטוב. באופן שכל המהלכים ידועים מראש. האנשים הרעים סופם תמיד להיטיב דרכם או לקבל את עונשם, ואנשים הטובים סופם תמיד להצליח. סיפורים אלה באים בהכרח לידי התנגשות עם האמת הידועה לכל, ואשר לפיה המציאות האנושית אינה מאשרת תמיד את המהלכים שתיארנו לעיל. בני אדם אינם פועלים לעולם על פי מתכונות מוכנות מראש. בני אדם מפתיעים אותנו תמיד במהלכים שלהם, ולרוב הם מאכזבים אותנו. בקריאת יצירות מסוג זה יש לראות בזבוז של זמן, בלא שנתקרב כלל להבנת האדם. לסוג זה שייכים סיפורי המשרתות למיניהם שבהם נישאת המשרתת לשחקן הקולנוע או לבעל המפעל. לכאן שייכים גם אותם סיפורי הילדים בעלי המגמות החינוכיות המובלטות עם הניצחון המובטח לטוב, וכן הסיפורים שבהם הילדים אינם שוכחים ליטול ידיהם אפילו באמצע ההרפתקה המסוכנת ביותר. פעמים מתרחש נס בסיפורים אלה והילדים מגלים מוצא מן הסכנה (דלת צדדית במטבח), דווקא בזכות נטילת ידיים באותו מטבח.

עיקר הסכנה בספרים אלה הוא בשמשם לאדם מקלט דמיוני שאליו הוא יכול לברוח מפני המציאות הקשה. במקום להתמודד עם בעיות אנוש ממש, נמשך האדם אל עולם הדמיון חסר השחר שעיקר המסר שלו הוא "שב ואל תעשה". בתפישת הקורא הופכים כאן כל הנמנעות כאילו היו מחוייבי המציאות, וכל עולמו הרגשי והרעיוני משתבש עליו, עד שהוא הופך דומה לבנימין השלישי ולסנדריל של מנדלי, או כדון קישוט היודע להילחם בטחנות הרוח. שני הספרים שהזכרנו כאן עתה, עיקר מהלכם האמנותי ועיקר גילויים העיוני הוא בזה, שהם פוקחים את עינינו ביחס לעולם האשליות שהאדם התמים עשוי לשקוע בהן. מעניין להכיר שעולם הדמיונות המסולף של דון קישוט נבנה, בדומה לעולמה של אמה בובארי, על ספרים מן הסוג הנדון לעיל. כך יוצא שדווקא אותם הספרים שאנשים תמימים (לרוב דתיים) בעלי כוונות טובות מאוד רואים בהם את הספרות הטובה, ואף נותנים אותה בידי ילדיהם, הם הם הספרים המסוכנים ביותר. אמריקה (ובעצם העולם כולו) ידעה רבות ואולי מאות אלפי מקרים טרגיים, שבהם צעירים מאוכזבים מאשליותיהם הוורודות נפלו אל שולי החברה, למקומות שמהם השיבה קשה ביותר, אם היא בכלל בגדר האפשר. רק כאשר החיים מספקים לילד יסודות ריאליסטיים רבים לשם איזון, רק כאשר הקורא נשאר בעיקרו בתוך המציאות הממשית, נראים ספרים אלה כמשעשעים וכבלתי מזיקים.

היצירות בעלות האופי הנאיבי, שבהן דמות האדם מוצגת כמחוסרת בעיות, שלמה עם עצמה ושלמה עם העולם, בלי פניות ובלו פקפוקים יצירות אלו אין בהן תועלת אמנותית רבה, כי אין הם מגלות כל

אמת על האדם, ומפני שהן משלימות עם מראית העין. יצירות מסוג זה לא זו בלבד שהן מטעות את הקורא בהציגן לפניו את הנמנעות כאילו הן מחוייבות המציאות, אלא שהן אף דוחות כל קורא נבון בשעמום שהן משרות עליו. כאשר בסיפור לא מתרחש כל רע, כאשר הגיבור אינו אלים או תוקפני, כאשר בעיות של כבוד, של רכוש, של אהבה ושל מין אינן מטרידות את מנוחתו, כאשר הוא מצליח בכל דרכיו וכאשר ילדיו כולם הולכים בדרכו בכל התחומים, והכל אצלו הולך למישרין לקראת הצלחה חומרית ורוחנית - מוליך הסיפור את הקורא אל סיום המתבטא בתרדמה עמוקה הבאה מתוך שעמום. סיפורים שבהם כל הדמויות וכל המעשים הינם דוגמה לחיקוי, אינם מגלים על האדם שום אמת שהיתה מוסתרת מאתו עד עתה. זאת ועוד, כאשר המידות הטובות וההצלחות הגדולות של הגיבורים מופרזות, לא זו בלבד שהספר משעמם באשר אינו מגלה את האדם כמות שהוא באמת על שני יצריו, שאף הרע שבהם נוצר לטובה, אלא שהוא אף מייאש ומדכא את האדם המצוי, המגלה עד מהרה את אזלת ידו ברצותו להגיע לדרגת הדמות הפיקטיבית-הייחודית שניתנה לפניו לשם חיקוי. הפער בין המטרה למציאות גדול מדי, וניסיון החיקוי נידון לכישלון ומוליד לייאוש. הייאוש הזה כפי שידוע לכל הוא מחנך גרוע ביותר.

רק מי שמבקש לטמון את הראש בחול, רק מי שאינו מוכן לעולם לשמוע כל ביקורת על עצמו, על החברה שאליה הוא משתייך, ורק מי שבוטח מין ביטחון תמים בדרך שבה הוא הולך, ורק מי שסבור שבדרך זו איש אינו יכול לטעות, והיא כמות שהיא מוליכה תמיד אל המטרה הנכונה, רק אדם כזה חושש מן הסיפורים האמיתיים-הביקורתיים שאנו מוצאים בספרות, ורק הוא מסתייג מהם עקרונית ומכל וכל. אפשר שאדם זה חי בנוחות בגן העדן של השוטים שנטע לעצמו, ואף נוח לו להיות בחינת "כסיל בחושך הולך", בלא דאגות בעולמו. לעומת זה, האדם הנבון שאינו רוצה לחיות בהזיות נעיונות כמו מסומם או כשכור, ומוכן לעמוד פנים אל פנים מול המציאות האנושית כמות שהיא, יודע, כי בה במידה שהבעיות המעוצבות ביצירה האמנותית נוקבות יותר, עמוקות יותר ומקיפות יותר, בה במידה שהקונפליקטים בין טוב לרע רבים וחריפים יותר, ובמה במידה שהבעיות האנושיות רבגוניות, משונות ופרדוכסליות יותר, באותה מידה עצמה נעשית היצירה מעניינת, מושכת, חשובה, משכנעת ומעמיקה יותר, ובאותה מידה היא אף חושפת את האמת על האדם באופן הולם ואמיתי יותר. דומה שעל יצירות החסרות את התכונות הנזכרות כאן חבל לבזבז את הזמן המועט העומד לרשות האדם עלי אדמות.

ביותר יש לפסול את יצירות הקיטש הנפוצות בקרב ההמונים. הקיטש לא רק שהוא ניחן בכל התכונות הרעות שמנינו ביצירות המתקתקות השטחיות והחד-ממדיות שדנו בהן זה עתה, אלא שהיא מגלה גם חוסר טעם בולט הן בעיצוב, הן בתיאור, הן בקישוט והן באורח החיים. בגין חוסר הטעם עלול הקיטש לקשור זה לזה סמלים או יסודות שאינם הולמים זה את זה, בתחום הלאומי, התרבותי, הדתי, האמנותי וכד'. הקיטש חסר בדרך כלל כל מה שמנינו כיסוד הכרחי ביצירה האמנותית הראויה לתשומת לבנו. הוא חסר עצמה, עומק, מתח ומקוריות, ולכן כתחליף לאל אלה הוא עמוס קישוטים מתקתקים ועודף של סנטימנטליות, הוא מלא אפקטים העלולים להשפיע מיידית, סגנון מצועצע במלים ובסמלים הנחשבים "גבוהים", ותכנים סטנדרטיים שהתקופה חפצה ביקרם, כגון מלחמות, עוני וסבל סוחטי דמעות על פי טעם הזמן (כמו למשל ב"עלובי החיים" של ויקטור הוגו). במקרים רבים מאוד זאת הסיבה לפניית הספרות מן הסוג זה אל ההצלחות הדמיוניות, אל אהבות רגשניות, אל המין או אל הרצח לשם רצח. בבחרו בדרך זו פונה הקיטש אל הקורא הבינוני והנמוך, ובמקום לזעזע את רוחו, הוא מאשר ומצדיק את טעמו ההמוני המוגבל. הפסול העיקרי בקיטש הוא בהיותו יצירה המונית סטנדרטית רדודה, אך עם זאת בעלת פרטנויות אמנותיות. זאת היא יצירה דלה ולא אמנותית המשתדלת להעמיד פנים כאילו היא יצירת אמנות. יצירות אלה הורסות את יחסנו המאוזן, הרב-צדדי והביקורתי אל תופעות העולם. במקום לפקוח עינינו ולגרום לנו לראות את האמת מאחורי העמדת

הפנים שבעולם. מרגילות אותנו יצירות אלו לקבל את העמדת הפנים כאילו היתה אמת, ואין לך נזק גדול מזה לבריאותו הרוחנית של האדם²⁵⁴.

ראינו שהקיטש מבוסס על חוסר טעם, ואולם יש חוסר טעם גרוע לא פחות. כוונתנו כמובן לתאורי זוועה של אלימות מכל המינים. תיאור ריטוש אברים של בני אדם ואפילו של בעלי חיים פוגם בטעם הטוב כאשר הוא הופך מטרה לעצמו. דיפורמציות אכספרסיוניסטיות הן אפקטיביות וראויות לבוא בקהל עד גבול מסויים. מעבר לגבול זה, שקשה מאוד לתחום אותו בדייקנות, הופך התיאור לחסר טעם, והוא חדל אף מלזעזע אותנו, והוא מעורר בנו לכל היותר בחילה. חוסר הטעם בולט ביתר שאת בה במידה שבו הפער בין הסבל הרוחני לתיאור המוחשי רחב יותר. סבל רוחני טריוויאלי, המעוצב בתיאורי זוועה מוחשיים, יוצר הרגשה של פריטה מיותרת על הנימים האנושיים הנמוכים והגסים. לדרך תיאור הפורט על נימי הזוועה אפשר להתייחס בסלחנות רק כאשר הסבל הפיזי והרוחני אינם ניתנים להצגה בדרך אחרת, כפי שזה נעשה למשל בספריו של סופר השואה ק'צטניק. עם כל זה, ואפילו בעניין תיאור הסבל בשואה, נראה לי שאין דרכו של ק'צטניק טובה ביותר, מפני שמדובר בזוועות ששום תיאור ישיר ומוחשי, ואפילו הזוועתי ביותר, אין בכוחו לתת להן תמונה הולמת. מטעם זה נראה לי שדווקא דרכו של א' אפלפלד המשתדל להתחמק מן הדרך הבוטה והישירה בתיאוריו, היא ההולמת יותר ובעלת עצמה רבה יותר מן התיאורים של ק'צטניק.

נראה לי כי אף יצירות בוטות המבקשות להשיג הישגים חברתיים מהירים על ידי שהן פוגעות בציבור או בקבוצה זו או אחרת, פוליטית, אידיאולוגית, דתית וכד', מן הראוי לפסול אותן. מי שמבקש לגנות תופעה פסולה לדעתו, מן הראוי שיעשה זאת בדרך מעודנת עקיפה, או שיחכה עד שהתופעה הנדונה תחדל מהיות אקטואלית, ודבריו שוב לא יפגעו באנשים קונקרטיים החיים עמנו. אין ליוצר האמן כל פריבילגיה על האמת, וגם אם סבור הוא שהאמת נפגעה, אין לו כל זכות לפגוע באיש על סמך סברתו. אם כואב הוא את כאב הצדק והאמת באמת, פתוחה לפניו הדרך אל בתי המשפט או אל הפובליציסטיקה. דרכים אלו מאפשרות לנתקפים להתגונן, מה שאין כן, ההתקפה ביצירה האמנותית. יצירה התוקפת בצורה בוטה את האקטואליה, מאבדת את כוחה האמנותי. אפשר שהיא תעורר רעש בשעת הופעתה, אבל אין זה בא מתוך רטט פואטי מן האיכות האמנותית. ואחר הרעש - קול דממה דקה, והיצירה נידונה לגניזה לא הרבה לאחר הופעתה. יוצר אמת נוהג זהירות רבה בדברים אלה, ואין זה מקרה שעגנון היסס והתלבט כל כך בפירסום של "שירה". מלבד ההבדל בכשרונם של יוצרים אף בנקודה זו של אמירה בוטה או אמירה אמנותית רב ההבדל בין "מלכת האמבטיה" למשל, ליצירות האמנות הגדולות: "מחכים לגודו" או "פאוסט", ועוד מחזות רבים אחרים ביקורתיים לא פחות מ"יצירתו" של חנוך לוין. גדולתה של יצירה נובעת לעתים ובמידה רבה מן היכולת להמנע מן התלות באקטואלי ובמידי. לעומת זה, גורמת הדבקות היתירה במידי ובאקטואלי לכך שכמעט שאין כל טעם לערוך דיון אמנותי או עיוני בדברי השמצה כגון "מלכת האמבטיה", או בכתב פלסטר כגון "פונדקו של ירמיהו".

ועתה נוסיף הערה על תיאורי המין הבולטים המקובלים בחיבורים רבים, פעמים אפילו אמנותיים של תקופתנו. מצאנו במסכת שבת ובמסכת כתובות את האמרה: "הכל יודעין כלה למה נכנסת לחופה, אלא כל המנבל את פיו, אפילו חותמין לו שבעים שנה לטובה, הופכין עליו לרעה"²⁵⁵. אין הגמרא טורחת להסביר למה בדיוק הכוונה בביטוי "ניבול פה", אבל הדבר נראה ברור מן הקונטקסט. כלה זו

3. Richter G.Kitsch-Lexicon von A bis Z, Bertelsmann, 1970. et Moles Abraham A. Le Kitsch (l'art d'u bonheur), Ed. MAME Paris 1971.
4. שבת דף ל"ג עמוד ב' וכתובות דף ח' עמוד ב'.

עושה ככל האדם, אבל צניעות יש בה, ואינה מכריזה על הכל בדיבור ונראה שהיא מתביישת. והנה בא אחד מנוול שאינו מוכן להתחשב ברגשותיה וקורא לדברים בשמן המלא או המדויק, כאילו לא די לנו ברמז דק, ומגולל את הדברים בפרהסיה ואומר דברים בוטים. העושה כן, פוגע לא רק באותה כלה, ולא רק בנו בזה שהוא נוהג כאילו אנו מטומטמים, אלא שהוא פוגע גם בנושא, בחשיבותו ובקדושתו. את הנושא החשוב והמקודש ביותר בחיי האדם הוא הופך למשהו טריוויאלי, למשהו בנאלי וגס, והוא מתייחס אליו בקלות ראש, בלגלוג ובצחוק שאינם הולמים אותו בשום אופן. הוא הופך בזה את המקודש לחולין, ופוגע במותר האדם, בעדינותו ובתרבותו. יש כאן פגיעה חמורה בצלם האדם. אדם זה היודע לעדן מעשיו, היודע לומר דברים בצורה עקיפה ויודע להתחשב ברגשות הזולת, מוצג כאן כיצור שפל, שכל מעייניו בדברים הקשורים בסיפוק יצריו בלבד. יש כאן יחס משפיל כלפי האדם כאדם.

התמוה בכל העניין הוא שדווקא בני אדם הנלחמים למען זכויות הפרט אינם מבינים שבדרך זו של מאבק לקידמה, לחופש ולהומניזם, באמת הם משפילים את דמות האדם ומבזים את צלמו. אמנם גם כאן, כמו תמיד בעניינים הקשורים לענייני רוח, קשה לקבוע בדיוק היכן הגבול. נראה שהגבול שונה מעט ממקום למקום ומתקופה לתקופה, ועם כל זה אין ההבדלים גדולים ביותר. נראה, כי ההנאה הגלויה שנהנים שוחרי החופש המוחלט מדבריהם הבוטים והגסים מוכיחה, שאף הם יודעים את הגבולות, אלא שאינם מוכנים לוותר על ההנאה לעבור אותם, כמו אותו תינוק הנהנה לחטט בצואתו. מי שדוגל בביטול הישגי התרבות המעדנים את התנהגותנו, חוזר למעשה לשלב האינפאנטילי-פרימיטיבי. אנחנו וכל מי שאינו מוכן לוותר על ההישג התרבותי של עידון הלשון וההתנהגות, מוטלת עליו החובה לבחור את דרכו אף בתחום חומרי הקריאה. מותר האדם שבנו, צלם האלוקים שבנו מחיבים אותנו לשקול, לבחור ולוותר בכל עת. כוח הבחירה הוא המתת הגדול שיש לו לאדם עלי אדמות, ועליו ללמוד להשתמש בו בתבונה, אף בשעה שמדובר ביצירה המתיימרת להיראות כאמונת, אף שבאמת אינה אלא ביזוי של כל אמנות אמת. דומה שלא יהיה כל אסון אם נחליט שלא נבזבז כספינו על ספרי הרולד רובינס, או אהוד בן עזר. נראה שהשכלתנו, הספרותית לא תיפגם בגין הוויתור על הספרים הללו ועל הדומים להם שהרי בלאו הכי אין הם מסווגים ברמות הגבוהות, ועתידיים הם להישכח עוד בטרם יצהיב הנייר שעליו הודפסו.

אילו היו כל הספרים המופיעים בשוק או בעלי רמה אמנותית ולשונית ראשונה במעלה, או ספרים גרועים באופן מוחלט, היתה מלאכתנו קלה למדי. המציאות היא שרבות הספרים המופיעים בעולם כל שבע מסתדרים על קו הרצף שבין שני הקצוות על כל ארכו. פעמים רבות אתה נתקל במקרי גבול הטובים מבחינות אחדות ורעים מבחינות אחרות, וההחלטה קשה ביותר. איני סבור שיש בידינו טכניקה בטוחה של שיטת בחירה השווה לכל נפש. כאן רבה חשיבותה של הביקורת, זו היודעת את כל צפונות הדיסציפלינה, אך יחד עם זה עומדת על בסיס תרבותי ומוסרי איתן. ביקורת זו תפרסם הערכות מנומקות פרי עטם של מבקרים אחדים ותאפשר לספרנים לשקול ולהחליט מה לקנות. ההחלטה קשה בכל מקרה, במיוחד כאשר מדובר בהחלטה למען בני הנעורים ולמען תלמידי בתי הספר. קשה ביותר הוא מצבו של מורה, או מצבו של מי שחייב להרכיב תכנית לימודים, מפני שבחירתם עשויה להשפיע על טעמם המתפתח של אנשים צעירים. נראה לי שדווקא בגלל הקשיים הללו אסור לנו להתחמק מן ההחלטות. השאלה היא רק אם יש לנו בדור הזה חמישה מבקרים מהימנים ומיומנים שעל שיפוטם נוכל לסמוך בלי לחשוש שהמוסר התרבותי ייהפך בידיהם להעמדת פנים פורטיטנית, או שיחתרו תחת אשיות התרבות והישגיה, בשם איזו קידמה מזוייפת. נראה שחברה תרבותית המכבדת את עצמה חייבת לבנות גם ביקורת אמנות ראוייה לשמה. נראה שמקרים מסוג זה חשובים לא פחות מן השופטים היושבים על מידן.

באשר לחינוך טעמים של התלמידים ושל המוני המבוקרים נראה לי שהדרך הטובה ביותר היא ללמד בבית הספר מספר גדול של יצירות מופת מעולות שעמדו במבחן הזמן ואשר שוב אין חילוקי דעות לגבי רמתן. כיכר התלמיד יצירות אלו הכרות של ממש, ויבין אותן הבנה יסודית ורב-צדדית. אם כך יעשה לו משך שנות לימודיו, שוב לא יוכל ליהנות מן הדברים הקלושים, ויחוש אינטואיטיבית ביצירה הפגומה ויבחל בה ללא ספק. ברור שדרך זו תמנע מאתנו לעסוק ביצירות החדשות העכשוויות, אך נראה שאין דבר זה נורא כלל. היצירות שזה עתה נכתבו יכולות עוד לחכות לתורן. בעיניים אובייקטיביות ובלי להיכנע לאינטרסים האישיים של יוצרים התובעים הכרה עוד בטרם יבש הדיו על נייר הטיטה שלהם, נצטרך להודות שהתלמידים והקוראים עשויים רק להרוויח מהשהיית יצירות שזה עתה יצאו לאור העולם. סוף ידוע לכל, כי פעמים יצירה ישנה של סופר גדול אקטואלית יותר מבחינת הפרובלמטיקה האנושית מיצירה שראתה אור רק אתמול. חזקה על כל יצירה גדולה וחשובה שתמצא את דרכה אל הקוראים, וחבל לאלץ את התלמידים ואת הקוראים לאכול פירות בוסר למאות, כדי שימצאו ביניהם פרי או שניים שבשלו כל צרכם.

המבקש הישגים מהירים כאן ועכשיו לעצמו בתחום הכבוד והכסף ואפילו מי שאצה לו הדרך בתחום הרוח, כבר הוכיח שבתחומי הרוח לא יכירנו מקומו. מי שאצה לו דרכו להישגים מיידיים ובכל מחיר, מוטב שיחפש הצלחתו בתחומי הטכנולוגיה או הכלכלה. דרך הרוח היא כמי השילוח ההולכים לאט ולא ברעש השם, כי אם בקול דממה דקה.

חלק ב

פעמים שאנו מגלגלים במלים כמו בעדשים. מילה ישנה המשמשת במקורות במשמעות כלשהי פעמים שהיא מקבלת אצלנו משמעות חדשה שימושית ומועילה, והיא עושה את דרכה בשימוש היום-יומי שלנו. מה שגורם למבוכה בעניין זה הוא, שלעתים אנו מייחסים את המשמעות החדשה בצורה אנכרוניסטית למלה הישנה הנדונה אף בשעה שהיא מצויה בקונטקסט המקורי הישן שלה, בלי לשים לב לכך שבאותו קונטקסט אין המשמעות החדשה הולמת את המלה שלנו. נראה שדבר מעין זה קרה אף לביטוי "ניבול פה" שבתלמוד.

שנינו במסכת שבת: "אמר רב חזן בר רבא, הכל יודעין כלה למה נכנסה לחופה - אלא כל המנבל פיו, אפילו חותמין עליו גזר דין של שבעים שנה לטובה - הופכין עליו לרעה"²⁵⁶. הכל מצטטין קטע זה בלי לשים לב עד כמה הוא בעייתי. קשה מאוד להבין כאן מה הגמרא מבקשת לומר לנו, שהרי לא ברור כלל מה הדבר שרב חזן בר רבא מתנגד לו. האם מבין הוא "ניבול פה" כפי שאנו מבינים את המושג בימינו, וסבור הוא שמדובר במלים גסות ולהן הוא מתנגד בדבריו, או שמא מבין הוא "ניבול פה" כדיבור בעלמא על נושא ארוטי, והוא מתנגד לדון בנושא זה אפילו בלשון נקייה. לפי זה רב חזן בר רבא אומר לנו, שאמנם הכל יודעין על מחשבותיו היצריות של האדם (הכלה), אבל זה עדיין אינו נותן היתר לדבר על הדברים.

על ניבול הפה בכלל ובאמנות בפרט

השאלה היא אם כן מה זה ניבול פה? האם זה עניין של צורה או עניין של תוכן. אם זה עניין של צורה, אזי ניבול פה הוא ההיפך של לשון נקייה - מלים שהן גסות ולא עדינות. אם העניין נתפס אצל רב חזן

5. שבת דף ל"ג ע"א.

בר רבא במשמעות המודרנית שלנו, אז רק המלים גסות פסולות, אבל בלשון נקייה מותר לדון בכל נושא. אין כל פסול בתוכן ורק הצורה הגסה נשללת. לעומת זה אם אנו תופסים את הביטוי כמרמז לתוכן וכל דיבור על נושא ארוטי הוא ניבול פה, יהא העניין תלוי בצורך. אם הדיון בנושא הארוטי הוא לצורך כמו ברפואה, בפסיכולוגיה או משפט, והוא משתמש בלשון נקייה, אין לפסול את הדיון, ולעומת זה אם הוא שלא לצורך והוא מיותר, יש לפסול אותו מכל וכל.

כך בערך תפס רש"י את דברי הגמרא. בד"ה "הכל יודעין" הוא אומר: "ולא הוצרך אדם לפרש למה נכנסה - והמנבל פיו בכך וכו'". נראה שרש"י מוסיף גוון לניתוח שלנו. כשהוא אומר: "הכל יודעין - ולא הוצרך אדם לפרש", הוא טוען, כי העובדה ש"הכל יודעין" היא הסיבה שבגללה "לא הוצרך אדם לפרש", ו"לא הוצרך" אף היא סיבה שבגינה אסור לאדם לנבל את פיו. לפי רש"י, אי אפשר לומר כפי שניסינו לפרש, כי "הכל יודעין" ממילא, והייתי חושב שזה מתיר אף לדבר על הדברים. הגמרא באה להשמיענו שאת הידיעה איננו יכולים למנוע, אבל אין בזה כדי להתיר דיבור. רש"י מקפיד כאן יותר. מן הביטוי "ולא הוצרך אדם לפרש", אנו למדים שלפנינו עניין של סיבה ותוצאה. מה שברור הוא, כי לפי רש"י הביטוי "ניבול פה" מתפרש בגמרא לא במשמעות של מלים גסות, אלא בהיקף רחב ביותר, ככל דיבור על נושא ארוטי. עוד ברור, שרש"י מחמיר ביותר, ולפי שיטתו אם אין צורך בדבר, אפילו בלשון נקייה אין לדבר בנושא ארוטי. ומכל מקום, ועל אף שהוא מחמיר כל כך, משאיר לנו רש"י פתח לאותם מקרים שבהם העניין נחוץ, ואז אפילו לדעתו אפשר לדון בכל נושא, ואפילו העדין ביותר, בתנאי שהדיון יתנהל בלשון נקייה.

מעניין שתפישה מחמירה זו של רש"י נתקבלה על העולם הנאור והתרבותי, וכך רואים את הדברים אף רובם של המבקרים ושל הפרשנים העוסקים בספרות. העולם הנאור בכלל יודע שאין חובה לומר את הכל. הדוגמה המובהקת ביותר, מתחום כללי שאינו ממוקד בגבולות צרים של מקצוע יחיד, הוא העיתון "ניו-יורק טיימס". בפינה השמאלית למעלה בעמוד הראשון של העיתון באותיות גדולות יחסית ובתוך מסגרת מבליטה כתוב לאמור: All the News That's Fit to Print ומשמע, שלדעת עיתון זה יש חדשות שאינן ראויות לכך שידפיס אותן. כמיטב ידיעתי עיתונאי ה"ניו-יורק טיימס" מקיימים את האמור בסיסמה זו הרבה יותר משעושים זאת עיתונאי ישראל, ונראה לי שזו גם דעת הציבור שאינו חרד פחות מן הציבור שלנו בכל הנוגע לחופש הדיבור והעיתונות. לעניות דעתי, דברים אלה חייבים להדריך אף את יחסינו לגבי האמנות. גם האמנות מעשה אדם הוא, ולא ייתכן שיהא מעשה של אדם משוחרר לחלוטין מעולן של מגבלות החוק הכתוב, אך גם לא מעולן של מוסכמות לא כתובות, של המוסר ושל הטעם הטוב. מי שאינו מקבל על עצמו את מגבלותיה של התרבות המארגנת, המרסנת והמעדנת את חיינו בכל גוניהם, ומי שמטיף נגד מגבלות אלו, הוא מפלס דרך לאנרכיה ולניהיליזם.

על אף כל זה יצאה בזמנו הנהלת אגודת הסופרים להגן על דרכה בשירה של אותה גברת שמרוב אדיקותה במצוות תפילין ביקשה להניחם - ולא דווקא על קרקפתה בדומה לפימיניסטיות ה"דתיות" החוששות ביותר מקרקפתא דלא מנחי תפילין. וכבר הגיבה על השיר הנרמז הגב' תעסה-גלזר, שכיהנה כסגנית שר החינוך בימים הרבים ההם, וכינתה לגברת המשוררת בשם גנאי של "בהמה מיוחמת". אכן כינוי קיצוני ובוטה - על ביטוי זה ודומיו כתבו ראשי אגודת הסופרים שהם "כינויי גנאי גסים ומכוערים, שמפני כבוד הלשון העברית לא נחזור עליהם כאן". נראה שהכל חייבים להסכים עמי שאין המכתב של אגודת הסופרים אלא בדיחה מוצלחת, במיוחד כאשר אנו משווים "טכסטואלית" בין ביטויי הגב' תעסה-גלזר לביטויים בשירה של הגב' יונה וולך. על ביטויי סגן שר החינוך אין חוזרים

באגודת הסופרים העבריים, ואילו על שירה של וולך חוזרים וחוזרים וחוזרים. וכבר הגיבו על עניין זה ברוח דומה ג' בנימין ואהוד אולמרט²⁵⁷.

מהותו של הריאליזם

כשנה ומחצית השנה לפני המעשה של הגב' תעסה-גלזר הגיבה הגב' ליאורה עייני על הדרישה לעירום בתיאטרון, דרישה שבית המחוקקים שלנו נזעק להגן עליה בשם חופש האמנות. עיקר טענתה של הגב' עייני היא כי: "התיאטרון הוא שיקרי מיסודו. התיאטרון הוא האמנות של ה-Make-belief. האמנות של ה"כאילו", מעוז האשליה, שום דבר איננו אמיתי בו. הזמן של הבמה אינו זמן ההתרחשות האמיתי. המקום על הבמה אינו המקום האמיתי. מלך אינו מלך והמתים קמים לתחייה בתום ההצגה. אז דווקא העירום חייב להיות עירום אמיתי? מדוע? ואיפה התיאטרון שבכך? היכן ה"כאילו"? תנו לקהל להפעיל את דמיונו גם בקשר לעירום. הקהל איננו מטומטם, הוא יצליח בכך²⁵⁸. זאת ועוד. בתקופת הזוהר של התיאטרון היווני הופיעו השחקנים במסכות ענקיות לבושים מכף רגל ועד ראש. וזה לא גרע מעוצמת מחזותיו של סופוקלס. למלים היתה חשיבות עליונה. בתקופה הזוהר של התיאטרון האליזבתי גילמו שחקנים גברים את תפקידי נשים בהצגה. וזה לא גרע מעוצמת מחזותיו של שקספיר, למלים היתה חשיבות עליונה. גם איבסן וצ'יכוב וברכט ובקט ואוניל לא הפשיטו את גיבוריהם. הם לא נזקקו ל"גימיק" הזה. המלים, המלים עשו למענם הכל. מצער שבאמנות המודרנית תש כוחן של המילים ונותרות לנו רק "גימיקים".

מעבר לוויכוח שבין הדיוטות, ביסודם עוסקים חילוקי הדעות במהותו של הריאליזם. יש הטוענים שאי אפשר להעלות על הדעת עגלון שאינו מקלל את סוסיו העקשים. יתר על כן, אי אפשר להעלות על הדעת שעגלון המקלל את סוסו הסורר יעשה זאת בלשונו של ישעיהו הנביא ויאמר לו "ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו - סוסי לא ידע, פיליפוס לא התבונן". לא ייתכן, אומרים בעלי טענה זו, שעגלון כזה במצב של פרוסטרציה לא יקלל, ומי שמבקש להיות ריאליסט, פשוט אין לו ברירה והוא נאלץ להביא את קללות העגלון כנתינתן, ואפילו אם הן גסות בתכלית. דבר זה אמור לפי דעה זו לא רק לגבי העגלונים.

והנה דעה זו היתה בוודאי ידועה למבקר דורנו הגדולים ובוודאי שהיא היתה ידועה אך למבקר האמנות והתיאטרון הגדול חיים גמזו. ואף על פי כן הוא לא נמנע מלהכריז כי "אנו צמאים להצגה בלי פחי אשפה מילוליים, למחזה שבו העלילה תרוכז, במידת האפשר, מן החגורה ולמעלה".

מעניין שמחברי בחינות הבגרות בחיבור עברי בשנת תשמ"ב קבעו משפט זה כנושא לחיבור וביקשו את הנבחנים להביע דעה "על הרעיון הזה ועל השלכותיו הציבוריות", ואף ביקשו לייחס את דבריהם לתיאטרון ולקולנוע, ולבססה מתוך נסיונם שלהם או מתוך דבריהם של מבקרי אמנות. על אף המראה האובייקטיבי, כביכול, עמדתם של מחנכים אלה ברורה למדי, ואין היא רחוקה מזו המתגלה בדברי גמזו.

אין כאן כמובן כל רמז לכך שגמזו מתנגד להצגות ריאליסטיות. השאלה היא רק ריאליזם מהו. ידועה החלוקה שבעברית מביא לנו אותה מנחם ברינקר. ברינקר מדבר על ריאליזם מייצג המתחייב לנאמנות רק לתכנים הפנימיים; לעולמו הפסיכולוגי של האדם או לעולמו העיוני - הפילוסופי, אך חופשי הוא

6. מעריב 23.12.83.

7. מעריב, 23.3.82.

במידה רבה למדי במה שנוגע לריאליה החיצונית. לעומת זה מזכיר ברינקר את הריאליזם דמוי הממשות, המניח מחוייבות כלפי העובדות החיצוניות המוחשיות של סביבתנו ושלנו עצמנו. נאמנות זו מתייחסת אל מה שנתפס בחושינו ולא דווקא למה שנתפס בתודעתנו.

ואולם לא קשה להראות שאף בריאליזם מן הסוג הזה, אף בריאליזם הנאמן לממשות החיצונית, אין יתרון לדיוק היתר הדקדקני, המתיימר למסור לנו את החיים כמות שהם. וכבר נמקתי דעתי בעניין זה בקשר למחזה "המשיח"²⁵⁹.

מה מטרת הריאליזם הלשוני הקיצוני במחזאות המוצגות אצלנו? הוא אומר, מבקשים להיות נאמנים לדרך שבה נאמרים דברים מסוג זה בחיים. ואולם יש בנאמנות זאת משום מלכודת לאמנות וכבר אמרו האכסיסטנציאליסטים ש"המציאות היא עובדה קיימת, ועל כן חסר משמעות הוא ליצור אותה מחדש" יצירה שהיא ריאליסטית מדי חדלה מהיות אמנות, ומשה ברש, ראש המכון לאמנויות בירושלים. מביא את דברי הרדר השואל בלגלוג: "פרה שהיא דומה יותר מדי לפרה רוצה לומר, פרה, אבל יותר מדי פרה? אני משיב, כי מבחינת האמנות לא היתה היא פרה אלא, שק שערות ממולא"²⁶⁰. והנה זה עתה הופיע בערות מאמרו של א"ה גומברייך על "סוס עץ או שורשי הצורה האמנותית", והוא מגלה לנו שתפיסת הרדר אינה מיושנת כלל. לפי גומברייך מתברר, שמקל פשוט יכול להיות סוס, אף שפעמים אין כל דמיון צורני ביניהם. אין כל צורך לראות באמנות את העולם כמות שהוא מבחינתו החיצונית. וגומברייך מסכם ואומר, "כי 'העין התמימה' האמור לראות את העולם מבראשית לא תראה אותו כלל ועיקר"²⁶¹.

הריסה בשני אופנים ובשני כיוונים

אולי כדי לשבר את האוזן כדאי להדגים את הדבר אף בדוגמה פשוטה. הפרסומת של ימינו מרבה להשתמש בביטוי "יותר יפאני מיפאני". לא קשה להבין את הפגם הלוגי שבביטוי זה. ברור לכל שיפאני נשאר יפאני רק כל עוד הוא כמו יפאני בחיצוניותו ובפנימיותו. ואולם ברגע שהוא יהיה יותר מיפאני, הרי שהוא כבר איננו יפאני, אלא משהו שהוא יותר מזה, משהו אחר, ומשהו אחר זה הוא כבר איננו יפאני.

משמעות הדברים היא, שאפשר להרוס את הריאליזם בשני אופנים ובשני כיוונים. ריאליזם ירוס אם אנו מסיטים את דרך העיצוב לכיוון הסימבוליסטי או לכיוון הפנטסטי - דהיינו לכיוון שאינו ריאליסטי. זו הדרך הידועה ברבים. ואולם את הריאליזם אפשר להרוס גם על ידי שאנו מדקדקים יותר מדי בריאליסטי, ומעצבים פרה שהיא יותר מדי פרה, או שהיא יותר מפרה ואז היא שוב לא תהיה פרה אלא משהו אחר. באופן דומה אף ארוטי שהוא יותר מדי ארוטי, או יותר מדי מדקדק באורטי, הוא כבר איננו ארוטי. אולי הוא גסות רוח, ואולי הוא התגלמות הפרימיטיווי, אבל הוא איננו ארוטי רגיל. דיוק היתר לא זו בלבד שאיננו נחוץ ואינו ריאליסטי, אלא הוא גם איננו אומנותי בשום אופן. חושנו אינם חשים את העולם בדקדקנות מחלטת אלא בדיוק כללי למדי ועל כן הדקדקנות אינה מציאותית ואינה ריאליסטית. כדאי להזכיר בעניין זה את דבריו של ש"י פנואלי: "דברים הרבה נטל עגנון מהסיפור העברי שקדם לו, בייחוד מסיפוריו של מנדלי. אותו מעשה ביהודי ש"נשתמד" כדי

8. דב לנדאו, המשיח נגד התרבות, הצופה 10.2.84.

9. משה ברש, מחשבת האמנות בדורות האחרונים, מוסד ביאליק ירושלים 19 עמוד 46.

10. א"ה גומברייך, סוס עץ או שורשי הצורה האמנותית, הקבוץ המאוחד וספריית פועלים, תל-אביב, 1983, עמ' 39.

שאשתו ה"ערלית" תכלכלה ויוכל ללמוד תורה בשקט ובביטחה, ועגנון מביאו בספרו "הכנסת כלה" כבר הוא מסופר בסיפורו של מנדלי. כיוצא בכך המעשה בבחור ובבתולה שנתאהבו זה על זה בשעת ההקפות בבית-הכנסת בשמחת-תורה, כשהבחור נושא את ספר-התורה והבתולה מגפתו ומנשקתו לספר, מובא תחילה בסיפורו של מנדלי ואחריו בסיפור "אגדת הסופר" של עגנון. אלא שבסיפורו של מנדלי נעשית שם "טעות אחת, שהבתולה נושקת בטעות את כף ידו של הבחור החובקת את ספר-התורה, ואז נכנסה אהבתם בלבם. ואילו עגנון אינו נזקק לאמצעים ממין זה. גדולה אהבה שאינה זקוקה למגע זה של נשיקת גוף בגוף. ספר-התורה והאדם אחד הם, שכבר דבקו זה בזה: אהבת איש ואישה ואהבת-שם-יתברך אהבה אחת היא שכבר נצטרפו כל השלהבות לשלהבתיה שהיא אחת, ובה גם הריבוי גם הייחוד"²⁶².

גם אם לא נקבל את תפישתו המיסטית של פנואלי כפי שהיא באה לביטוי בסוף דבריו, נצטרך להודות, שיש מן האמת בדבריו על ההבדל בין עגנון למנדלי. נראה שיתר הריאליזם בסיפורו של מנדלי פוגם באמיתתה של האהבה, והטעות של הנערה בנשק את יד הבחור המחזיק בספר התורה יותר משהיא ריאליסטית היא מגוחכת. זה מין ריאליזם שהוא יותר "יפאני מיפאני", ועל כן הוא אינו לא יפאני, לא ריאליסטי ואף לא ארוטי, אלא מעורר גיחוך.

לפי האמור התברר שטיעונו המחמיר של רש"י הינו מודרני ביותר, אף שהקדים בשמונה מאות שנה בקירוב את מבקרי דורנו. "הכל יודעין" ולכן "לא הוצרך אדם לפרש", וכאילו הוא אומר לכולנו: רבותי! נא לא לזלזל בנו, אנחנו לא מטומטמים. אנחנו יודעים ולא רק אנחנו, אלא הכל יודעין כלה למה נכנסה לחופה וכו'. ולכן בבקשה מכס להפסיק לבלבל לנו את המוח, ואל תספרו לנו דברים שכולנו יודעים. דברים אלה לא רק מבחילים - הם גם משעממים.

דיון גלוי ומפורט

כל האמור מתכוון כמובן כנגד ארוטיקה מיותרת; הן כנגד מלים גסות והן כנגד דיון מיותר ובנלי שאינו נחוץ לשום עניין. ואולם שונים פני הדברים כאשר עלינו להסביר דברים שאין לנו דרך אחרת להסבירם. אין כל אפשרות ללמד רפואה בלי דיון מפורט ביותר באנטומיה של גוף האדם ובפיזיולוגיה שלו, כולל את התפקוד המיני. אין גם אפשרות ללמוד פסיכולוגיה, סוציולוגיה, אנתרופולוגיה ואף לא משפטים, בלי לנגוע בצדדים שונים של התחום הארוטי. עובדה היא שאף התנ"ך דן בנושאים אלו בגלוי גמור, והגילוי מלא יותר ומפורט יותר בגמרא ולא רק במסכת נידה, אלא אף במסכתאאות אחרות. המסקנה היא, שבדברים נחוצים, שאין הכל יודעין, ויש לדעתם, וכן בדברים שהכול טועים בהם, ואף נכשלים בהם על כל צעד ושעל, מן הראוי לדון בגלוי ובפירוט עד היכן שהדבר נחוץ.

מדברי עולה, שלדעתי אף הספרות שייכת לתחומים שהדיון הארוטי נחוץ ואפילו הכרחי בהם. מטעם זה לא נוכל לקבל טענותיו של אותו צעיר שכתב מכתב לשר החינוך ודרש להוציא מן התכנית של תלמידי הישיבות התיכוניות את "סיפור פשוט" לש"י עגנון, בגלל שמצאנו את הירשל עומד שם ומתבונן במינה אשתו הישנה במיטתה, ובגלל שבלומה ליטפה את ראשו של הירשל כשהוא נכנס לחדרה במר נפשו עליו. דומה שאותו בחור תמים לא הבין מדעתו, ואף מורו לא השכיל לבאר לו חשיבותן המהותית של תמונות אלו. העובדה שמינה ישנה עמוק כל כך מוציאה את הירשל מדעתו. זו נוטלת לעצמה את כל השינה ולהירשל לא נותר כלום. זו כל ישותה מרגיזה ואילו בלומה היא מקור כל

11. ש"י פנואלי "יצירתו של ש"י עגנון" עמ' 99.

הרגיעה ומקור כל השלווה. כבחור יהודי ישלים הירשל לבסוף עם מצבו, אבל הסיפור מבקש להראות לנו מה קורה כאשר אנו כופים את האהבה בכוח מבחוץ במקום שאין חפצים בה, ומונעים אותה במקום שחפצים בה. חוששני שדווקא הציבור הדתי חייב לעמוד פנים אל פנים מול עובדות אלו.

נושאים "עדינים" בספרות

חייב אני לשוב ולהזכיר דבר על הספרות, אף על פי שלא אוכל להוכיח אותו כאן ועכשיו. ואולם נראה שדי לי אם אזכיר את הדברים, ופטור אני מלהוכיחם משני טעמים. הטעם האחד הוא שכבר הוכחתי דבר זה חזור והוכח פעמים רבות, והשני הוא שאף דבר זה הוא מן הדברים שהם בבחינת "הכל יודעין".

אומר אם כן שוב, כי הספרות - כל ספרות, היא חקירה רב-צדדית, פרטנית ומעמיקה בעולמו הרוחני, הרגשי, החווייתי והעיוני של האדם. הספרות הטובה עושה דבר זה היטב לרוחב ולעומק, וזה הגרועה עושה זאת בשטחיות ובצמצום. לעומת הספרות, הפסיכולוגיה היא רק פסיכולוגיה, הסוציולוגיה היא רק סוציולוגיה, ההיסטוריה היא רק היסטוריה, והאנתרופולוגיה היא רק אנתרופולוגיה, ואפילו הפילוסופיה מוגבלת לשיטתה ואינה אלא פילוסופיה בלבד. לעומת כל אלה הספרות היא גם זה, וגם זה, וגם זה, ואף יותר מזה. כל מה שליבא לפומא לא גליא, כל מה שבני אדם מסתירים אפילו מעצמם, וכל מה שמעכב אותם מלהכיר את עצמם, אינו מתגלה להם אלא באמצעות הספרות. רק כאשר אנו מסתתרים מאחורי המסווה של הבדיון מסוגלים אנו להתמודד עם היסודות הנמוכים, השפלים ופעמים אפילו מרושעים ואכזריים, ופעמים אפילו חייתיים של הנפש האנושית. אם נתחמק מהתמודדות זאת, אם נטאטא את הדברים אל מתחת לשיטח, לא נגיע לעולם לשום תיקון, ובוודאי, שלא נצליח לרפא את החוליים המידבקים של רוח האדם.

והנה התחום המטריד, האגרסיווי והפרובלמטי ביותר מבין התחומים המוציאים את האדם משווי משקלו הנפשי הוא תחום הארוטיקה. הכישלון או ההצלחה בתחום זה גורם להם לאנשים רבים ביותר להיות אומללים כל חייהם או מאושרים כל חייהם. זה התחום שבו בני אדם טועים ונכשלים על כל צעד ועל כל שעל, וזה התחום שבו אי אפשר אפילו לשער מראש מה יביא העתיד, ואשר בו תמיד אדם קונה חתול בשק בלי לדעת לעולם מראש במה זכה. תחום זה משפיע לא רק על בני הזוג המעורבים, אלא על כל משפחתם, על הוריהם, ועל אחיהם ועל אחיותיהם, ובעיקר על ילדיהם אחריהם, ותחום זה קובע במידה רבה אם אומללים יהיו או שמא מאושרים. נראה שבעקיפין קובע תחום זה במידה לא מעטה אף את גורלה של האומה כולה.

טיבו הגורלי של התחום הארוטי מתברר כבר בפרקים הראשונים של התורה. בבראשית ב' כ"ד נאמר: "על כן יעזב-איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד". ובפסוק כ"ה נאמר: "ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבוששו". ובפסוק הבא אנו שומעים²⁶³: "והנחש היה ערום מכל חיית השדה...". והדברים מופלאים. הסמיכות הזאת בין "ערום" ל"ערומים" בשום אופן אינה מקרית, והביטוי "ערומים", שעיקרו חסרי לבוש. סופג כאן ללא ספק משמעויות מעורמתו של הנחש. לכן חייבים אנו להבין את ההדגשה היתרה שבפסוק כ"ה. לכאורה לפי הקונטקסט די היה לכתוב פסוק קצרצר בלבד "ויהיו ערומים ולא יתבוששו". והרי הטקסט דן בתקופה שבה הם היו יחידים בעולם ועל כן "שניהם" למה לי, ואילו התוספת "אדם ואשתו" היא מיותרת לחלוטין. אלא בעל כרחך אתה אומר,

12. בראשית פרק ב' פסוקים 24-25 ופרק ג' פסוק א'.

שהפסוק בא להדגיש את החידוש הגדול, שהנה שני אנשים חייבים כאן לחיות יחד, והם "ערומים", תרתי משמע. ערומים הם ומערימים זה על זה "ולא יתבוששו". הקשר בין המינים מבוסס כאן על מאבק הנטוש ביניהם.

ואולם דבר זה מרומז כבר בפסוק כ"ד. נאמר שם "והיו לבשר אחר". והיו לנפש אחת לא נאמר, רק "לבשר אחד". והדברים אמורים כנגד מיתוס "ההתאמה מראש" שבין שני בני אדם. ההתאמה הנפשית - הרוחנית אינה נתונה מראש לאיש. מבחינה זו "ערומים" הם האדם ואשתו ומאבק נטוש ביניהם, וחלומותיהן של נערות צעירות ורומנטיות (וגם של נערים) אין להם על מה שיסמוכו. דמיונות רומנטיים אלה או מיתוס זה הינם מסוכנים ביותר, מפני שהם מונעים מן הזוגות הצעירים להכיר באנטגוניזם שביניהם, ואף מונעים מהם לתכנן ולארגן את חייהם באופן כזה שיוליך לריסון עצמי ולעידון היחסים, שייצור ברבות הימים את הקשר הנפשי. הם פשוט אינם מעלים על הדעת שחייבים הם להשתדל ביותר בכיוון זה. מראש לא ניתן להם דבר.

בסגנון מתוחכם ביותר, המסמיך את המלה "ערומים" למלת "ערום", הדומה לו כל כך בצליל ובכתיב, והמדגיש פעמים אחדות את קיום היחד של שני בני אדם מגלה לנו התורה עד מה סבוכה פרשת זיווג של אדם. אפשר שמתגלה כאן פירוש גם לאמרה "קשה זיווגו של אדם כקריעת ים-סוף".

והנה דווקא בתחום זה שוגים בני אדם בדמיונות ומחפשים אחר יציר חלומותיהם, בלי לדעת כי בסופו של דבר גורלם ייקבע על-ידי יכולתם להשתנות על פי הצרכים החדשים, ועל פי יכולתם להסתגל לזולת, ועל פי כשרונם לקבלו על הטוב ועל הרע שבו, ועל פי נכונותם לנהל את חייהם תוך מאמץ בלתי פוסק לרסן, לרכך ולעזן את החיכוכים הבלתי נמנעים בין שני בני אדם שונים, החייבים לנהל את חייהם בין ארבעה קירות הסוגרים עליהם סביב. דבר זה אפשרי בהחלט, ובה במידה שבני אדם יהיו מוכנים יותר לחיים משותפים עם הזולת, בה במידה שהם יידעו יותר מה הם יכולים לצפות ממנו ומה לא, יהיו חיייהם קלים יותר והצלחותיהם גדולות יותר.

הקנאה והחשד

מכל מקום אנו חייבים להודות בכך, שלא נוכל להתעלם מן הפרובלמטיקה של הקנאה ושל החשד, שעלולה להתעורר בחיי הנשואין לפעמים בלי כל בסיס הגיוני. אי אפשר היום להתעלם מן הבעיה שסטרנדרג מעמיד עליה את מחזהו "האב". האהבה במחזה זה הוא מאבק מתמיד ונואש בין המינים, ומאבק זה מתפרס מן הקנאה והחשד, או מן הספק הנצחי בדבר האבהות. על השאלה של הקצין לנייד, "בקיצור אתה האבא של הילד או לא?", עונה נייד לקונית: "איך אפשר לדעת?". וכאשר הקצין חוזר ושואל "מה? דבר כזה לא יכולים לדעת?", עונה נייד, והפעם בכובד ראש, "לא... אתה מבין, הלא אף אחד לא יכל לדעת את זה".²⁶⁴ אולי בעיה זו בממשותה המלאה אינה בעייתו הראשונה של האדם החי בחברה דתית, ואולם חייבים אנו לדעת שהקנאה והחשד אינם תלויים כלל במצבים האובייקטיביים, ועלולים הם להתעורר אצל כל אדם, ואפילו אצל האדם הדתי, ובעוצמה שאינה

13. אוגוסט סטרנדרג, האב, הוצאת אור-עם 1984, עמ' 16.

הערות לפרק ו' (בנים אכלו בוסר)

פחותה מזו הפועלת אצל אנשים חילוניים. והכל יודעין שהיום אין לנו תרופה כנגד קנאה זו, שהרי היום אין אנו משקים במים המרים המאררים.

אף את גווני הבעיות המצויות אצל אמה בובארי לגוסטב פלובר, אצל אפי בריסט לתיאודור מונטאנה, ואפילו הבעיה המכרסמת שנשמתה של אנה קרנינה ללאו טלסטוי אין אנו רשאים לבטל בטענה שהדברים אינם נוגעים לנו. איננו יכולים להתחמק מבעיות אלו הן מפני שאף אצלנו אין אופטרופסין לעריות, והן מפני שסיפורים אלה, ובמיוחד הסיפור של אנה קרנינה, מגלים לנו שאין מקבלים פרס על החטא. ואולי מטעם זה אמרה פעם נחמה ליבוביץ בהרצאה פומבית בנושא דידן, שהסיפור "אנה קרנינה" הוא בעצם "סיפור קודש". ואולי כאן גם היסוד לטענת הרב ליכטנשטיין, שלפעמים אפשר ללמד דברי מוסר ממש מקטע במחזה של שקספיר. ואולי יש מעט הפרזה בדברים הללו, אבל ברור, שהסיפור "אנה קרנינה" אף שהגיבורה אינה נוהגת לפי כללי המוסר, ואולי דווקא בגלל זה, הוא סיפור מוסרי וחשוב ביותר, וכך אין ספק במוסריותם ובחשיבותם של מחזות שקספיר, על אף שרבים מגיבוריו הינם רוצחים אכזריים. כל זמן שבני אדם הם כפופים ליצריהם, אי אפשר בלא סיפורים מסוג זה, ועובדה היא שאף התורה ואף המדרש העמידו לפנינו סיפורים כאלה, והם מפרנסים את רוחנו עד עצם היום הזה. ואולם הואיל ונסיבות חיינו נשתנו כל כך, והואיל והמצויאות הפכה מסובכת ובעייתית כל כך, זקוקים אנו היום אף לסיפורים המשקפים את המציאות החדשה, ואת תנאי חיינו החדשים. כפויים אנו בדבר זה ושום התעלמות לא תצלח.

גוף ונפש משמשים בערבוביה

האהבה מורכבת היא ביותר וגוף ונפש משמשים בה בערבוביה גדולה. אהבה זו מתגלה יום אחר יום כמצרך חשוב ביותר שאין אדם מן היישוב יכול בלעדיו. הראיה הטובה ביותר לדבר זה הוא "סיפור פשוט" לש"י עגנון. בפרק חמישה עשר של הסיפור אנו שומעים על עולמו הפנימי של הירשל בהתייחסותו למינה ארוסתו:

"מצד האידיאל הציוני חשובה מינה שאבותיה עומדים על הקרקע, מצד ההשכלה חשובה מינה שהיא משכילה, אבל יש עוד דבר בליבו של הירשל שאינו לא באידיאל הציוני ולא בהשכלה, אלא שהעולם לא ניתן שימלא אדם כל משאלות ליבו, דיו להירשל שזכה במה שזכה".

נראה שאין דברים אלה צריכים פירוש, במיוחד לאור המסופר על מינה בפרק תשעה עשר:

מינה עיניה בראשה. אף על פי שלא טעמה טעם אהבה ידעה שלא זו האהבה. פעם אחת כשישבו והמתינו למרת גילדנהורן ולא באה, אמרה לו מינה להירשל, יודעת אני במה אתה הוגה, בסופיה אתה הוגה".

שני אנשים רעבים לאהבה יושבים כאחד בלא אהבה ביניהם. ובמקום שחסרה האהבה מתעורר החשד, כמה מאמצים חייב לעשות כל אחד ואחד מבני הזוג כדי להסיר את החשדות וכדי לעורר את האהבה אצל הזולת. תחושת הזרות שבין הירשל למינה נובעת כמובן מן הכפייה שבנישואיהם, ואצל הירשל אף מקיומה של בלומה שמילאה את ליבו ולא הניחה מקום לאחר. מכל זה ברור שהזרות עלולה להתעורר גם כאשר זוג נאהבים נכנסים לגור יחד בכפיפה אחת.

גם מי שאינו מקבל ככתבן את הפרזותיו של פרוייד ביחס לאיד חייב להודות, שהעולם בו אנו חיים הוא עולם אירוטי, לא רק מפני שבני אדם עוסקים בנושא בחיבה יתרה, אלא מפני שעולמו הוא כזה מעצם מהותו וטבעו בחינת "חסד עשה הקב"ה עם עולמו". אופיו זה של העולם, מרכזיותו של הארוס בעולם והעובדה שבלעדיו אין לעולם קיום, הם הגורמים לבני אדם להיות נמשכים לנושא זה.

והנה בעולם זה, שהוא ארוטי כל כך, נוהגים הורים, מורים ורבנים, דהיינו כל אלה שחינוך הדור הופקד בידם כאילו כל זה אינו קיים והם מלהזכירו. והנה באים אנשים אלה ודורשים אף מן הספרות הטובה, שתנהג אף היא על פי שיטת "אל תעירו ואל תעוררו", כדי שהם, ההורים, המחנכים והרבנים, לא יצטרכו לטפל בבעיה זו, כדי שיוכלו לישון בשקט, ולשבת בשלווה מדומה כשעטרותיהם המדומות בראשיהם, נהנים מן הזיו המדומה בגן העדן של השוטים.

עת לעשות

אנתרופולוגים מודרניים רומזים שעד ימינו פועלת כאן השפעתו החולנית של אותו האיש שביקש להמית את הבשר, ושלומי אמוני ישראל קיבלו מבלי משים ובתמימות תפישות זרות לנו, ושוב אין הם מוצאים עוז בנפשם לחנך לא את הציבור, ולא את בני הנעורים, דווקא בתחום הטעון חינוך יותר מכל תחום אחר. עורכי דין, טוענים רבניים, פסיכולוגים ויועצי נישואין מעידים, שהבעיה בוערת ממש, ולא רק בציבור החילוני, אלא גם בציבור הדתי, ואף באותה חברה הידועה בציבור כחרדית. מסתבר שגם שם אין אפטרופסין לעריות, וראיה לדברי העלייה המדהימה באחוזי הגירושין בציבור זה. בסוף שנות השמונים שוב אין אפשרות להסתיר דבר לא רק מפני הצעירים, אלא אפילו לא מפני הילדים - ואם אנו מנסים להסתיר, הם משיגים את המידע בדרך מסולפת, ואף המידע עצמו מסולף עד שבדעותיהם מסתלפות עליהם ושוב אין הם מבחינים בין אירוס לסקסוס. חוששני שאף רבים ממחנכי הדור, המסתייגים כל כך ונרתעים כל כך מן הדיון הזה, אינם יודעים את ההבחנה.

התוצאה היא, שתחום הכרחי זה, הקיים בעוצמה בכל זמן ובכל מקום, עד שאין ממנו מפלט, ואשר אין כמוהו תחום שהוא כל כך "לפתח חטאת רובץ", הפך להיות בדורות האחרונים מעין "תורת הנסתרים". התחום שהתורה מכפילה ומשלת בו את אזהרותיה, בכללים ובפרטים, ואפילו בפרטי פרטים, ומה שאינו מתפרט דיו בתורה שבכתב, בא בתורה שבעל פה על פרטיו ועל דקדוקיו בלשון נקייה - ופעמים מתוך שהדברים חייבים להיות ברורים ומבוררים ביותר - בלשון שאינה תמיד נקייה כל כך, תחום זה הפך בימינו סוד, שאין מגלים אותו אפילו לצנועים.

בעולם מתחסד זה שבו אנשים העוטפים איצטלא של "קדושה" מתייחסים אפילו לקדושין כאל דבר שבטומאה, חוששני ביותר שלא רחוק המצב, - ואולי הוא כבר הגיע - שבו ברכת הקדושין בשם ומלכות ובברכה חתומה לאמור: "המקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין" שוב איננה אלא כצפוף הזרזיר. כואב הדבר ומצער ביותר, אבל לא כל המברכים מתייחסים אל הברכה הזאת ברצינות. נראה שאין כנושא דיונו שבו אנו חייבים לקיים את "עת לעשות לה" - הפרו תורתך". ובנושאים רבים אין לנו בעל ברית טוב יותר לעניין זה מן הספרות הטובה.

על מה שרצוי ועל מה שאינו רצוי בקולנוע ובתיאטרון.

"מעל ה" המדרדר במורד הדקדנס.

בניגוד למנהגי אפתח בהתנצלות. אני מקוה שכל מי שמכיר אותי לא יאשים אותי לא בשקר, ולא בהתנשאות או ביוהרה. על בסיס תקווה זו אומר כאן בראש דברי, שרוב חיי היו קודש לנסיון למצוא את המיזוג הנכון בין יהדות מלאה הדבקה בתר"ג מצוות כפי שהם באים ב"ד החזקה ובארבעת חלקי השלחן ערוך, עם עולמה החשוב, המהמם והסבוך של התרבות הכללית. כדי להשיג מטרה זו למדתי ספרות, אמנות, אסתטיקה תנ"ך ופסיכולוגיה, ולשם מטרה זו עסקתי בחינוך ארבעים ושמונה שנה. עד כאן ההתנצלות שלי על שאני מעז לפרוץ ל - "קודש הקדשים" של התיאטרון, של הקולנוע ושל האמנות, המנסים להוכיח לי שוב ש - "כל באיה לא ישובו". ואולם אני מסרב לקבל את גזר הדין, ואומר בדומה לאותו בעל אוהב "איני מאמינך", ובכגון דא אין אשה נאמנת לאסור עצמה משום ש - "אין אדם משים עצמו רשע".

והנה עינינו רואות את המרצע יוצא מן השק. מאז ייסודו של מוסד השעטנו "מעלה", גמגם ליבי בדבר יכלתנו למלא את השליחות שכביכול הוטלה עליו. מאז אני טוען שצרוף פשטני ומלאכותי של אמנות ותורה אין בו כדי ליצור לא אמנות ספוגה יהדות ולא יהדות ספוגה אמנות. אם לא תשתנה השיטה מעיקרה, גם היום אין אדם שיוכל להצליח בדבר. שעטנו הוא גרוע מכלאיים. כלאיים הוא לפחות שניים המתמזגים לאחד, אלא שאחד זה עקר הוא וכמו פרד אינו מוליד כמוהו. שעטנו אפילו אינו מתאחה כלל. ואף על פי כן הלכו מיסדי המוסד ושמו כספם על קרן הצבי, וזימנו אמנים-מורים בעלי תפיסת עולם כמקובל בין האמנים הפוסט מודרניסטים, והושיבום יחד עם מורים-רבנים ועם רב בית ספר בתוספת מנהל, שעם כל יחס הכבוד לכוונותיהם הטובות, שמענו אך מעט על הכשרתם העמוקה למשימה, על נסיונם ועל כישוריהם החינוכיים והתרבותיים, ועל ידיעותיהם בתחומי האסתטיקה, הפילוסופיה והאמנויות. האם יש מי שחולק על כך, שרק מנהל כזה יכל להצליח במשימה. מנהל כזה היה חייב להיות בחינת "איש על העדה", שבהעדרו מוסד מסוג זה אינו יכל לעמוד. כעת הכניסו לסיר זה של חמין את התלמידים הצעירים, שבחינוך הדתי מטבע הדברים הם מאחרים להתבגר, וחיכו לזמן ארוחת השבת, כדי להוציא את התבשיל מן התנור, ולראות כיצד הצליחו החמין של ה - "קולנוע הדתי". מה שמצאו הוא רתיחת "מרד הנעורים המאוחר" של צעירי הציונות הדתית.

עם קריאת הכתבה המכאיבה ב- "דיוקן" של "מקור ראשון" מתאריך 1. 29. 1999 על מעין מרד בבית הספר הדתי לאומי לתיאטרון ולקולנוע "מעלה", נראה לקורא, שבדבר אחד מרכזי וחשוב ביותר, בכלל לא עסקו בבית הספר הזה. כפי הנראה ראשי בית הספר לא הבינו את החשיבות העצומה של עיון מעמיק ורבת פנים בתיאוריות האסתטיות הנוגעות לאמנות בכלל ולתחומי האמנות הנידונים בפרט. כך עברו על בית הספר כעשר שנים מבלי שעסקו בו עיסוק יסודי וראוי בתיאוריה של האמנות. התבטאו בכתבה תלמידים ומוריהם החילוניים וכן רבנים והמנהל, כאשר המכנה המשותף ביניהם הוא שכמעט כולם אינם מבינים כראוי את "מהותה של האמנות" ואת תכונותיה האסתטיות. באופן פרדוקסלי דווקא התלמידים ומוריהם "המקצועיים" כביכול, הצטינו בכתבה בחד-צדדיות רדודה, ובחוסר הבנה מחלט בכל הנוגע למהות האסתטית-האמנותית של נושאי עיסוקם. חוץ מסיסמאות נדושות על חופש מחלט, (האם שמע מישהו על קיומו של יצור דמיוני זה?), על יצירתיות, על ביטוי העצמי, על היכולת למרוד ועל ההגבלות המסרסרות את היכולת האמנותית לא שמענו כל דבר חדש. בצד הכאב על ההחמצה הגדולה השתלטה עלי בשעת קריאת הדברים שיעמום נורא הנובע מתחושת ה - Vu De'ja . בתחום הזה של המרד ושל הטענות נגד תביעות כלשהן מן האמנים "הגאונים" של העתיד

הרחוק, לא מצאתי שם שום דבר חדש ויצירתי. צר לי לומר שכל הדיבורים הללו על סרוס ה - "אמנות" כביכול, אינם אלא פטפטת מטומטמת ומטמטמת, ואין כל קושי מקצועי-אסתטי להוכיח שאכן כך הם פני הדברים.

ואולם, בטרם אפנה להוכחות אלה, אציע לבעלי המוסד החפצים בודאי ביקרו, הצעה מפתה לפחות לשם תרגיל של סימולציה. יגלו נא העזה ויקיימו מה שכתוב "לא תגורו מפני איש", ויקומו כאיש אחד ויכריזו על סגירת המוסד. יודו נא ברבים שטעו בדרך ההקמה ובשיטת ההפעלה, בבחירת התלמידים, בבחירת המורים ובתכנית הלימודים שהוצע לפניהם, ויודו נא גם בכך שטעו בעצם הרעיון. מחוסר ידע, מחוסר נסיון ומחוסר הבנה באמנים וביחסם ליצירתם, ביחסם לעירום, וביחסם אל ההגבלות החלות על כל אדם, חשבו על רעיון בלתי אפשרי שהוא אפשרי. יבקשו נא את סליחת התלמידים, וישלחום ללמוד לבטא את עצמם במקומות חפשיים יותר. (יש כמובן לשאול, אם אמנם הגשמה עצמית זו, הוא תורה שלימוד הוא צריך? והאם אנשי ימי הביניים כרלב"ג, כרשב"ג, כמשה בן עזרא ודומיהם, לא נתנו ביטוי לעצמיותם?). וכך יעשה אף למוריהם, וחסל סדר "מעלה". איש אינו זקוק לפרד עיקש, עקר ומטומטם. אמנם יודעים כל יודעי שאין זו אמונתי שנלחמתי עליה קרוב לחמישים שנה, אבל אני מרגיש עדיין די צעיר כדי לכופף את ראשי בפני העובדות. המציאות היא חזקה מאד, והיא גוברת על כולנו. ואולי אני טועה, וכמו לאחר המבול כדאי לנסות ולהתחיל את הכל מחדש. אולי? ולפחות עד המרד הבא.

ומכל מקום, תמורת הכסף הטוב שבוזבז לשוא על פרדות עקשות, אפשר לשכור טרקטורים וקומביינים שיעשו את המלאכה בלי נקיפות מצפון, במקצועיות ללא פגם, וטוב יותר מכל הנערים פליטי הישיבות החשוכות והמסוגרות, ומכל הנערות פליטות האולפנות והמכללות המגבילות את הנשמה מלפרוש כנפיה. ואני מבקש לא לטעות. הפעם אני רציני ואינני מתלוצץ. טובי האמנים בשכר, יעשו לנו כל מלאכה, לצרכי החינוך הדתי, לצרכי המשפחה הדתית, לשם הפצת תורה ויראת שמיים, לשם העלת הרמה התרבותית או הדתית של האומה כולה, ולשם הפצת שאיפות רוחניות נעלות ולשם הפצת אידאלים יהודיים נעלים. תמורת כסף טוב יעשו את הכל, שהרי סיסמתם היא ש - "לכסף אין ריח". הם אפילו יחזירו בתשובה ויעשו פרופגנדה למפלגה הדתית לאומית, דברים שתלמידי "מעלה" מעולם לא נדרשו לעשות. אם כך המצב, אם האמנות החפשית תמלא לנו אפילו תפקיד של גוי של שבת, אז מי בכלל צריך יצור שעטנו כמו "מעלה"?

ועתה אשאלה נא את כל רודפי החופש למיניהם. בשביל הכסף מותר לעשות באמנות את הכל, בשביל רעיונות החפש החילוני תחת לחץ חברתי מנשל, מחניק וסותם פיות, מותר ליצור ולהציג את "משיח", את "קידוש", את "מלכת האמבטיה", את "פונדקו של ירמיהו", את יצירותיו ה - "נאורות" של דן בן-אמוץ ודומיהם שבעוד חמישים שנה איש לא ידע על קיומם. רק בשביל איזה אוטופיה דתית החולמת על עולם רוחני יותר וטהור יותר מן העולם של "מציצים", ו - "רמת אביב ג' ", רק זה אסור בשם חופש האמנות. לחברה החילונית, לחברה השינקינאית, לחברה הבוהמית, לכולם מותר לקבוע נורמות נוקשות. דבר זה אסור רק לחבורת הפרימיטיבים והסחטנים של הדוסים למיניהם.

ועתה אין לי אלא להראות, שכל התביעות של תלמידי "מעלה" מובילות אותם אל הכאוס הדקדנטי ואל הניהיליזם הפוסטמודרני. מקובל בעולם, שתביעות החופש מוליכות ממצב של דכוי מרושע, ממצב של חוסר אידיאלים וממצב חמרני יצרי אל עולם מלא אידיאלים, אל עולם נעלה וטהור. לשם מטרה כזאת יש טעם להכריז על המרד הקדוש. והנה לפנינו מרד מאוד לא קדוש לשם קבלת ליגטימציה מן היהדות הרשמית הרבנית לכל רעיון אישי ופרטי, פרוץ ככל שיהיה, של צעירים חסרי מנוח שהעמידו

פנים כאילו יש בהם יראת שמיים, והצליחו לרמות את הנהלת "מעלה". היהדות על כל תורתה לדורותיה נדרשת כאן בחוצפה נדירה לוותר על כל עקרונותיה, ולכופף ראשה בפני העקרונות המדומים המוליכים לכיוון הפרימיטיבי, בפני הפטפטת הריקה מכל מימד ערכי של האמנות העכשווית. מספר צעירים, שכפי הנראה לא התקבלו, או אולי גם לא העיזו להגיש מועמדות בבתי ספר אחרים לאמנות, אומרים לנו בטון של אימה הרת עולם, בטון של איום מתנשא, כי האמנות בלי חופש מחלט היא מסורסת, ועליה עומד המסרס הגדול, הלא היא היהדות. ואמנות הקולנוע בגלגולה הגרוטסקי בידי התלמידים של בית הספר לאמנות "מעלה" אינה מנסה לסרס את היהדות בתביעותיה האנטי תרבותיות? כי זאת יש לדעת. תרבות אינה מתרחשת דווקא בבתי הקפה, על מגרשי הספורט, בבתי הקסינו, בפאבים ובטרטיראות. תרבות איננה רק מה שנכתב ונוצר על-ידי המורדים בני הטיפש-עשרים, והיא איננה רק מה שמדווח עליו ב - "תרבות מעריב". צעירינו התבלבלו איכשהו בין תרבות לבידור, וגם כבידור בחרו להם את הזול ואת הנלוז ביותר.

כמיטב הבנתי מצויה התרבות גם בבתי הספר הממוסדים ביותר, והיא מצויה ואף נוצרת ומתפתחת גם בשיבות (ואפילו החרדיות), היא מצויה ומתהווה בבתי המדרש (אלה הפורחים על-אף שביאליק הקדים לבכות את חורבנם). התרבות מצויה אף באוניברסיטאות וגם בקתוליות ובפרוטסטנטיות, ולא עלינו ולהבדיל אלף אלפי הבדלות גם באוניברסיטת בר-אילן או בשיבה יוניברסיטי בניו יורק. התרבות נמצאת גם בביתה של כל משפחה המדליקה נרות חנוכה, מקיימת סדר של פסח ומספרת בשבחו של החופש שבה זכו אבותינו, ואשר בה זכינו אף אנו בצאתם ממצרים. תרבות מתממשת גם אצל כל תינוק הלומד לדקלם את קריאת שמע ולומד להודות בברכה על כל הנאה למקור כל ההנאות. תרבות היא טכס הנישואין, טקס הקבורה וגם טכס ברית המילה שיש בכוחו לגשר מעל אלפי שנים ולקשור את הפרט אל הקבוצה, ולפתור מראש בעיות זהות אפשריות. תרבות היא גם כיבוד אב ואם, וכיבוד מורים, וגם ריסון ועידון היצר המשתולל של המרד. גדולי המורדים מעולם לא התחילו במרד עד שלא היה להם מן המוכן סדר עולם חדש.

כיוון סדר עולם חדש זה, שהיה בו מן הריסון, מן הארגון ומן העידון, הוא עיקר פעולתם של המורדים האמיתיים, והמרד שלהם אינו אלא תופעת לוואי מצערת. אפילו כשנאלצו למרוד ברשע ידעו יפה, שהניהיליזם גרוע יותר גם מן הרשע המאורגן. מרד סתם, בלא ריסון, ארגון ועידון בצידו, אינו אלא הרס והשחתה באמצעות היצרים המטומטמים. מדוע אסור להפנות את המרד נגד הנמוך, נגד הרדוד, נגד השטחי, נגד הבנאלי, ונגד התביעות האגואיסטיות הריקות מערכים רוחניים נעלים? מדוע אסור למרוד בכל הנמוך הזה ולשאוף אל על, אל הלב ואל הראש הנמצאים למעלה ולא אל תחושות הבטן המצויות מתחת לחגורה? ההבדל הגדול בין האמנות החילונית לזו האחרת השונה (לאו דוקא דתית), אתה יכל למצא בכיוון הדברים. בשעה שהאמנות החילונית מנסה למרוד בכלל, ומעניקה את כל אהבתה לפרט, ואף תובעת חופש בלתי מגבל בשבילו, יכולה האמנות האחרת להתרכז בכלל, בגבוה, בנעלה, וכן בריסונו ובעידונו של הפרט. אין לך שאיפה נעלה יותר מזו המנסה להעלות את הפרט לרמה גבוהה יותר ורוחנית יותר. אתה יכל להראות מאבק נפשי של אדם המנסה לגבור על נטיותיו האכזריות ומנסה להתרכז ולהתעדן, עד שהוא נופל ונשחק, ואף נשרף בלהט נסיונותיו. אם אתה רוצה, אתה רשאי לקרא לזה בשם נסיון להדמות לאביו שבשמים, בחינת "מה הוא רחום אף אתה רחום", אך אפשר גם שיתברר, שלאדם הקשור אל החומר הארצי, קשה ביותר להגיע גבוה כל כך עד שזה גובל בבלתי אפשרי. כל המאבק הקשה הזה הוא לאו דוקא מאבק דתי, אלא מאבק תרבותי עמוק, אמיתי וקשה ביותר, ובמקרה הוא גם מתישב אם העולם הדתי, שאף הוא יש לו שיח ושיג עם התרבות הגבוהה.

שאיפה בעלת עצמה אדירה בכיוון זה אתה מוצא בשירתו של אורי צבי גרינברג. בספרו על השואה בשם "רחובות הנהר" מצוי שיר פרוגרמטי בשם: "שיר העוגבר". בשירו זה נותן גרינברג ביטוי לתפיסה שדווקא בימים של אימה ושל פחד, דוקא בימים של השפלה כאשר "...ריח מים לביב / ונהר הטבטונים צנץ ככספית בסמוך", דוקא אז חייב האדם מישראל לקבל על עצמו את הצו של "לך בגדולות, הסר פה מגג תבן נמוך". וגרינברג מוסיף וממשיך את שירו:

הבט אל היער ולמעלה ממנו - העוף ;
ולמעלה ממנו - עגול הנגוהות ; וממעל
לנגה - הכוסף עולה, רק הכוסף עולה ;
רק ה כ ו ס ף יכל ומגיע לשם אין בלתו.
העוגב הקדמון של מקדש אלוקיך בהר,
הוא הכלי לניגון זה הכוסף. היה עוגבר!
אתה ועוגב המקדש - כגבור ושלטו.

והרי לפניך מגמה נפשית של תרבות השואפת לעלות מעלה מעלה, ומתנגדת בכל תוקף לכל ירידה למטה. זו תרבות הגורסת את הקרבת נועם הנוחות של הפרט, עד כדי נכונות להקרבה עצמית מלאה למען האידיאל הרוחני הגדול. אין זו התרבות האנוכית הדורשת להקריב את מאות אלפיו של הכלל למען נוחותו וחופשתו הבלתי מגבלת של הפרט, האגואיסט הנקלה. האדם רץ כאן קדימה בכיוון הכוסף הכללי של מקדש אלוקיך בהר. האדם היוצר מסרב כאן לרדת מטה, ומטרתו אינה ללחום למען ההנאות ולמען סיפוק התאוות, וכדי להתנער מכל מחויבות ומכל אחריות חברתית ציבורית. כאן המטרה היא היעוד הלאומי הדתי. "היה עוגבר!" עליך מוטל התפקיד להכריז על העליה אל הקודש כיעודו של האדם. גם כאן במקדש שעל ההר מצויה התרבות ולא רק בפאבים ובדיסקוטקים. מצער הדבר, אך נראה שב - "מעלה" גם לא הרבו ללמוד תרבות מלאה ורב-ממדית כזאת, ומשמע שלא למדו תרבות של אמת מהי. מי קבע שהמעולה הוא תמיד המורד, ולא מי שידע לקבל מרות, לרסן יצריו ולקבל את יעודו כמעין הנובע מליבו.

למדתי משך שנים רבות ובתחומים רבים שהאדם הפרימיטיבי היה מהלך במערומיו. עם התפתחות התרבות הוא התחיל להתלבש. מאז נטוש מאבק על ענין זה בין המוסר ליצר, כשהיצר משתדל בכל מאודו להחזיר את האדם למצבו הפרימיטיבי, אל העירום, ולא רק אל העירום. היום נטוש המאבק על הזכות להצגות חיות מכל המינים. כל מה שהצנעה יפה לו חייב לפתע להיעשות בריש גלי, קבל עם ועדה, שהרי "הציבור חייב לדעת" (המלה דעת באה כאן במשמעות של לדעת אישה, ודוקא כפשוטה תרתי משמע, ולא כסימבול של עמוס עוז). המענין בכל הענין הזה הוא, שהאמנות האמיתית כלל אינה זקוקה לדבר הזה. אנשים מבוגרים המלמדים והלומדים אמנות חייבים לדעת שיש שני סוגים של ריאליזם. ישנו הריאליזם שהוא דמוי מציאות, וישנו הריאליזם המיצג, ומבחינה אמנותית אין ספק שהריאליזם המיצג, זה שאיננו חיקוי פשטני, אלא ביטוי סימבולי של הממשות, מציג לפנינו אמיתות רבגוניות ועמוקות הרבה יותר מבן-זוגו, שהוא הריאליזם דמוי המציאות. את האמת האמנותית החשובה הזאת לא למדו המורים של "מעלה", ואם רבי לא שנה, חייא מנין ? ומה הפלא. הרי את האמת הזאת גם אדמיאל קוסמן לא למד מעולם. ואולי למדו ואף לימדו, אלא שהתלמידים לא הפנימו. כל לימוד, שהוא בלא כל מטרה, רק למען התעודה, אך לא לשם שמיים, ולא על מנת ללמד, ולא על מנת לעשות, ובקיצור כל לימוד שהוא מרוקן מכל אידיאל, הוא לימוד שאינו מופנם, הוא עקר ואינו נותן פירות.

בשנות החמישים הציגו בתיאטרון הקמרי, אם אני זוכר נכון, את "עכברים ואנשים" של סטיינבק. יוסי ידין שיחק אז את התפקיד הראשי, והיה עליו למשוך כלב ממקום אחד למקום אחר על הבמה. והנה בהצגות הראשונות התברר שהכלב מסרב לשתף פעולה. בלית ברירה וויתר התיאטרון על הריאליזם דמוי המציאות, ובהופעה שאני ראיתי לא היה כל כלב. יוסי ידין עמד על הבמה ומשח בחוט שבקצהו לא היה שום כלב, ואף-על-פי-כן הכל הלך למישרין. רבים מאוד מן הצופים ממש ראו את כלב, והתעורר ביניהם ויכוח נוקב, אם היה שם כלב או לא היה. ובכן זה כוחו של הריאליזם המיצג.

הכל יודעים היום, חוץ מאנשי התיאטרון והקולנוע בישראל, שהתיאטרון והקולנוע הם האמנות הכי פחות אמיתית. הכל שם לא אמיתי, והכל שם שקר. הזמן הוא לעולם אינו הזמן האמיתי, ולא עוד אלא השקר הזה של הזמן משתנה מיום ליום. המקום אף הוא שקר גמור, כי התרחשויות מן העולם כולו, או ממקומות רחוקים למדי מתרכזים לשטח הצר של הבמה. והנה הדמויות אף הן שקר. כל שחקן מגלם אדם אחר שבשום אופן איננו הוא. אפילו שחקן המגלם את עצמו, הוא מיצג איזו דמות תיאטרלית, ולא את עצמו. בדומה לזה אף העלילה מעוצבת, וכך גם הלבוש מעוצב על פי דמיונו הפנטסטי של התפאורן. ובכן בתיאטרון הכל שקר והכל מזויף, ורק העירום חייב להיות אותנטי. לשם מה? לפעמים לשם הקופה, ולפעמים לשם הרושם, כדי להכנס לקרוניקה של התפתחות התיאטרון.

בקולנוע, המלאכותיות, התחכום והויתור על האמת האותנטית- המוחשית רב עוד יותר. כל מי שבקר באולפני אוניברסל, או באולפנים אחרים יודע שהכל שקר. הרים אינם הרים, הים איננו ים, דם אינו דם ומכונית מתרסקת לא תמיד היא מתרסקת באמת, לא זו בלבד שהשחקן אינו זהה עם הדמות שהוא מיצג, אלא לפעמים אין הוא זהה אף לא עם עצמו. במקרים שיש בהם אפילו הסיכון הקל ביותר, מוחלף השחקן תמורת סכום של מה בכך בכפיל המסכן את עצמו במקומו. דומה לי שמן הראוי היה לחייב כתנאי קבלה את התלמידים מזה, ואת מוריהם מזה לבקר באחד האולפנים הגדולים של הוליווד. בכל אופן מי שסובר היום, כי כדי להראות אלימות במשפחה חייבים להראות מכה שיש בה מגע ממשי בין גוף לגוף, אין לו מושג קולנוע מהו. אמור מעתה, כי מי שתובע עירום בקולנוע כדי להמחיש את האירוטי אינו יודע מה הוא שח. וכבר אמר מישהו בתוך המאמר ב - "מקור ראשון", שעגנון, ועוד רבים כמוהו ידעו לתת תחושה של אוירה אירוטית בלי להזדקק לכלי הזול והפרימיטיבי של ההתערטלות הממשית. ככלל אפשר לומר, שהמוחשיות הממשית היא כלי העיצוב של הנמושות והפרימיטיבים שבין האמנים. אצל האמן הגדול והאמיתי, שיר או סיפור שלם בלי אף פיגורת לשון, הוא כולו מטאפורה למשהו אחר שיש לתת לו ביטוי. מי שאינו יודע את הסוד הזה, ומי שאינו יודע לבצע אותו לא זו בלבד שאינו אמן גדול, אלא יש לפקפק אם הוא אמן בכלל.

ועתה יש להוסיף מספר מילים על תכונה מהותית אחת של כל תיאטרון ובעקבותיו גם של גדולי היצירות הראשונות של הקולנוע. התיאטרון נולד בחיק הדת ובחיק הפוליס, והוא נולד עם תפקידים מוגדרים למדי. התיאטרון חייב להציג לפנינו את אופיו של אדם, חולשותיו וגם עצמתו בעמידתו מול האדם זולתו, ומול הטבע שסביבו מצד אחד, ומצד אחר ההכרה בעצמת גורלו והכרת חולשתו בעמדו מול האלים קובעי גורלו. זעקתו של פרומטיאוס, של אדיפוס וזעקתה של מידיאה ועוד של רבים אחרים עודן מהדהדות באזנינו מעבר לאלפיים חמש מאות שנה, ממש עד ימינו אלה. והמקהלה נוטלת לעצמה את הזכות ללמד את האדם מוסר השכל. היא מכוונת את מעשיו ואפילו את תפישת עולמו, כשהמגמה הכללית היא הציות לאלים.

קו של שליחות חברתית שולט בתיאטרון עד ימינו אלה. אלא שהיום התיאטרון ניתן בידיהם הלא נאמנות של מקצוענים, המקבלים לחוגם רק את מי שמקבל את מרותם. שם אי אפשר למרוד בממסד, וגם אין עם מי להתווכח, כי פשוט לא תמצא עבודה ועד מהרה אתה בחוץ, מורחק ומנודה. אדיר זיק הוא דוגמה לאחד מרבים, והוא דוקא מצליח לצוף על פני הגלים. ואולם יש רבים וטובים שאינם מצליחים, ואינם עומדים בניסיון. חלקם נפליים באכזריות, וחלקם נכנעים לאילוצים, ומצטרפים למקהלה המלמדת אותנו בינה. כך נוצרים באוירה "חפשית" למהדרין יצירות כמו "קידוש", "גיטו" ו - "רצח" ודומיהם. כל המחזות הללו מגמתם לחנך את ההמונים "הנבערים" וללמדם איך לחשוב "מחשבה נכונה" על הנושאים המנסרים בעולמנו. בזמן ש - "מעלה" דרש מתלמידיו לכל היותר להמנע ממעשים מסויימים, ולנהוג בשב ואל תעשה, נדרשים בני חברת ה - "חופש" להענות לדרישות החברתיות בקום ועשה. זה כמובן לגיטימי. הפשע הוא רק בזה, שכל מי ששונה, מיד הוא נפסל, נסגרים בפניו כל הברזים עד שהוא מת מצמאון. אולי חמור עוד יותר, שבזעקות אלימות מאלצים אותי כאזרח המדינה, לתמוך באמצעות בא כוחי שר החינוך בכל הפקות ההסתה המכוונות נגדי.

המצב דומה ביחס לסרטי הקולנוע. כל צוות ההפקה רוצה להגיד לנו משהוא, והמדיה משמשת להם כלי לשטוף את מוחנו ולשנות את עמדותינו. קבוצה של עשרים שלושים שחקנים מנצלים את מעמדם כדי להשתלט על עולמם הרוחני של רבבות מבאי הקולנוע. והנה, כאשר באה קבוצה גדולה של צרכני קולנוע ומקימים לעצמם בית ספר מיוחד וייחודי, משתלטים עליו נציגי התרבות הקולקלת והנמוכה, ומרוקנים אותה מתכנה הייחודי. הם ניסו לעשות אותו תרגיל לאוניברסיטת בר-אילן, וכשלא הצליחו הצלחה מלאה בגין שיטת המינויים האקדמיים הנוקשים, הם הכריזו עליה כקן של רוצחים.

הנהלת מעלה היתה תמימה ביותר כאשר חשבה שאפשר להקים בית ספר דתי, תוך השענות על השכבה הפחות מצפונית והיותר זדונית מבין כל אנשי ה - "אינטליגנציה" החילונית. אילו עיינו ראשי ההנהלה בספרו של ז"פ סרטור "מהי ספרות", בספרו של ליונל תרילינג על "הדמיון הליברלי", או בספריו של ברוך קורצוויל המנוח, ובנוסף לכך או לחילופין אילו הבינו דבר וחצי דבר בכוחה הסוגסטיבי של הלשון הפיגורטיבית ובכוחה המהפנט של הלשון המיתית, היו מבינים ללא ספק שאין ספרות או אמנות או תיאטרון או קולנוע בלי מגמתיות חד צדדית, ואולי אז לא היו נופלים קרבן לדעותיהם של המורים ששכרו כדי ללמד את תלמידיהם. ההנהלה כמובן לא הבינה בכל זה דבר, ומה לנו כי נלין על תמימותם של התלמידים. אין לי אם כן טענות כלפי התלמידים על שנפלו בפח שטמנו להם מוריהם, אבל יש לי טענות כבדות נגדם על שהם מעמידים עצמם אחר לימוד של שנה שנתיים כמומחים בתחום שבו אין הם אלא מתחילים מיעוטי דעת.

לכן חייב אני להדגיש שוב שהתלמידים בדברם על חופש היצירה והאמנות פשוט אינם יודעים על מה הם מדברים. חופש של יצירה ושל אמנות הוא מין יצור שאינו קיים בשום מקום ובשום מציאות, ופעמים כשהוא נראה כאילו הוא חופשי מכל מגבלה, באמת הוא משועבד לחופשתו שלו עצמו. הוא עבד לשאיפה לשחרר את האגו מכל המגבלות המוטלות עליו. הוא משועבד לצורך לשחרר את האגו ולתת חופש לאגואיזם. פעמים ששיעבוד זה הוא הקשה מכל השיעבודים, ובשמו נעשות העוללות הגדולות ביותר בתחומי האמנות. כך הדבר במיוחד כאשר מאחורי החופש המחלט הזה מסתתרת קבוצת לחץ מוגדרת מאוד, הכופה עליך את חופשתך גם כאשר אתה אינך חפץ בה כלל.

ולכן כאשר תחושות הבטן הופכות למאפיין ראשי של החופש הנידון, נעשה הדבר פרובלמטי ביותר. תחושות בטן במשמעותן המקובלת הן רגשות מאוד ראשוניים עד שאפשר לראותן כפרימיטיביות. למעשה אין הן, אלא ארטיקולציות חסרות עידון אסתטי ועל כן חשודות הן שמא אין הן אמנות כלל.

ועדיין המלך עירום

לאור תגובות ב - "הצופה" מערב שבת דפרשת "אחרי מות - קדושים", המתאמצות להתוכח עם דברי בערב פסח השתא, ועלולות להטעות את הקוראים בנוגע לדעותי, אני נאלץ להעמיד דברים על דיוקם.

בטור השני למעלה של רשימתי כתבתי במפורש, כי ההצעה לסגור את המוסד "מעלה" היא "תרגיל של סימולציה" בלבד. בטור הראשון למעלה באותו עמוד כתבתי, כי צרוף של מורים-רבנים אל האמנים המורים אינו יכול להצמיח תפיסת אמנות אחדותית. באותו טור למטה הוספתי כי המשותף לרבנים ולאמנים הנידונים הוא, "שכמעט כולם אינם מבינים כראוי את מהותה של האמנות ואת תכונותיה האסתטיות". לדברים אלה הוספתי וידוי מקדים, שלפיו, אם מבין אני משהו בעולמה של האמנות, הרי זה מצטמצם בעיקר בצד האסתטי ובצד התרבותי בלבד. לאור כל האמור לא יכלתי בשום אופן להציע סגירה ממשית של המוסד הנידון, ובוודאי אין להעלות על הדעת שהצעתי למסור את ניהולו בידי אנשי מרכז הרב. והלא דברים קל וחומר. אם אני טוען ששעטנו של שני סוגי מורים אינו יוצר תפיסה אינטגרטיבית, ולכן אין אלה מסוגלים להצליח ביצירת אחדות הרמונית בין היהדות לאמנות, הלא דין הוא שאף רבני מרכז הרב לבדם, בלי שיתוף אמנים בכלל, אינם יכולים להצליח בכך.

עם כל זה אני חייב לדחות בשאט נפש את נימת הזלזול הנשמעת בדברי מר מולי קימל כלפי ישיבת מרכז הרב. אף על פי שמר מולי קימל הוא כפי הנראה מומחה גדול "בהלכות" "מדיום שוט" ו- "קלזו אפי", אין זה קשה למנות כאן מאות מושגים מתחומי האסתטיקה, אמנות הציור, אמנות הדרמה, הפיגורטיביות, הריתמוס ועוד, שאפילו מוריו של מר קימל יודעים עליהם במקרה הטוב רק מעט מן המעט. לכן הייתי נזהר מאוד לפני שאני נוטל לעצמי את האומץ לדבר על ראשי מרכז הרב בנימה של זלזול. זלזול זה מתמיה אותי ביותר, גם מפני שלעניות דעתי מר קימל נכשל כשלון חרוץ בהבנת הנקרא. לא זו בלבד שהוא הסיק מדברי מה שאי אפשר להסיק מהם, אלא אף קבע ביחס לשני טעוני עזר צדדיים לחלוטין ברשימתי, שהם "שתי טענות יסודיות (ה)-עומדות בבסיס המאמר" וכו'. ובכן, לא היו דברים מעולם. מר קימל ירה חץ, ואחר כך צייר סביבו את עיגולי המטרה. מצער אותי מאד שהוא הוריד את הוויכוח לרמה כל כך נמוכה.

קוטב טענותי היה במישור אחר לחלוטין.

א. טענתי שצרוף אמנים מודרניים חילוניים עם רבנים, במיוחד אם אין להם ידע רב באמנות אינו יוצר סינתיזה.

ב. טענתי עוד שאין האמן חפשי לעולם. אני חוזר וטוען, כי אצל האדם, שמצד אחד הוא בן תמותה, ומצד אחר הוא תוצר של סוציאליזציה מסיבית, המשפיע עליו עוד במעי אימו, והוא ממשך לספוג השפעות עד רדתו אלי קבר, אין למושג "חופש האמנות" כל משמעות. גם דבריו הלא כל כך מסודרים, אבל מאד מרוגשים של הרב לוביץ מעידים, שאף הוא כמו רבים מן האמנים החילוניים משועבד לדוקטרינה המזויפת שלפיה "עידוד היצירה דורש מתן חופש ליוצר". גם הרב לוביץ משלה עצמו כאילו יש איזה ואקום חופשי מהשפעות בשביל יוצרים, ואינו מבין ששחרור מהשפעה אחת פרושה השתעבדות מיידית לשיעבוד אחר, לרוב חמור וגרוע מן הראשון. גדולתו של אמן נמדדת דווקא במידה שבה הוא מסוגל לקבל על עצמו יותר ויותר מגבלות. כל כותבי האפוסים והסונטות, כל כותבי הדרמה הקלסית והניאו קלסית, כותבי הדרמה הכנסיתית וכן יוצרים כמו טולסטוי, פלובר או עגנון, כדי

להזכיר רק את המפורסמים ביותר, מעידים בנוסף לאלפי אמנים אחרים על אמיתותה של תיזה זו. מי שאינו מקבל על עצמו מגבלות, אפילו לרמה של בדרך לא יגיע. למרבה הצער אין אצלנו הבחנה ראויה בין בידור לאמנות. נושא זה הוא מאוד אהוב עלי, במיוחד ברובד של ניתוח יצירות המדגימות את התיזה שלי, אלא שלצערי כל הגליון של הצופה לא יספיק כדי לפתח את הדיון כראוי. לא אאריך אם כן, כי העורכים כבר ממילא מחזיקים במגרה את המאמרים שלי, שמצאום ארוכים מדי.

ג. טענתי השלישית היתה שהאמנות אינה חייבת להיות דינוטטיבית ואפילו לא אלגורית. המשורר וו. גיטה כתב לחבר שהמליץ לפניו על משורר מתחיל, כי לפני הכל ראוי ללמד את הבחור מה ההבדל בין אלגורי לסימבולי. על הדינוטטיבי, החשוף החד-משמעי והפשטני הוא אפילו לא דבר. יש בספריתי כתריסר ספרים על העירום באמנות, וקראתי דברים לא מעט על נושא זה ועל חשיבותו. עם כל זה אני יודע גם שיש הבדל בין ה - "ווינוס מאורבין" של טיציאן ל - "אולימפיה" של מנט. ווינוס של טיציאן בדומה לרוב העירום של הרניסנס היה מעין הפשטה של העירום, משהו מן העירום של המלאכים, ולעומתם צייר מנט אישה מאוד ארצית, מאוד מוחשית ואפילו מאד גסה. היה זה העירום בכעורה, ואין פלא שכל צרפת האמנותית רעשה בגלל תמונה זו. ודוקא הצרפתים עד כמה שהדבר ידוע לי אינם מפחדים מן העירום, אבל יש להם חוש של טעם טוב. ידוע לי גם שהעירום מקובל מאוד באמנות בעולם, ועם זה אני טוען שאף שם לא תמיד הוא נחוץ, ואנו איננו חייבים להיות חקינים, ואולי ראוי אפילו שנגלה מעט מקוריות.

והמקוריות לא בשמים היא והיא אפשרית גם אפשרית. כפי שקרא ליוסי ידן עם הכלב שלא למד בבית ספר לתיאטרון ולא היה ממושמע, כך קורא לעיתים בתיאטרון עם בעלי חיים רבים, עם תינוקות ועם ילדים קטנים, עם פגואי מוח וחולים אחרים שאי אפשר להעלותם על הבמה. כל העוסק באומנות ראוי שידע, כי לעתים הדמיוני והפיקטיבי אמיתיים הרבה יותר מן הממשי. ואולם אף דבר זה תורה שלמה היא וללמוד אנו צריכים, אך לא נוכל לעשות את הדבר על רגל אחת, או מעל גבי הדפים של עיתון יומי.

ובאשר לבעית המורים עבור "מעלה" או עבור בית ספר נוסף בדומה לו, גם אפשר למצוא עצה. אני מאמין שהיהדות הדתית מסוגלת להעמיד עשרה תלמידי חכמים ויראי שמים בני שלושים וחמש ומעלה, נשואים, בעלי משפחה, שנושא הדרמה חשוב בעיניהם. יש לדאוג לפרנסה מכובדת עבורם ולשלוח אותם לאחד מבתי הספר המעולים ביותר בעולם לתיאטרון ולקולנוע למשך עשר שנים. לכשישובו, כולם או לפחות ששה מהם, לאחר לימודים ועם נסיון עבודה מסויים, (ולאחר שכולם יכירו היטב את הטכניקה של הקלוז אפ'), יוכלו הם להעמיס על כתפיהם את המשימה. ילמדו את תלמידיהם, ויעבדו בשדה הדרמה בעת ובעונה אחת. ועד אז בליט בררה ניתן את רשות הדיבור ל - "מהפכנים" ול - "מועדים". אפשר שגם בדרך זו יוצר לבסוף משהו חיובי, אלא שזוהי דרך קצרה שהיא ארוכה, ארוכה, ואפילו ארוכה מאוד, וסופה מי יסורנה.

דו-שיח של חרשים בין טכנאי תיאטרון לטכנאי דת.

יש סבורים, שהתיאטרון אינו צריך להצדיק את קיומו, ועצם קיומו הוא הצדקתו. לעניות דעתי זאת היא תפיסה אלילית ופרימיטיבית, כי היא מיחסת תכונות שהן ייחודיות לאלוקים ולטבע, לתוצאות מעשיהם של בני אדם. לדעתי כל מעשיהם של כל בני האדם טעונים הצדקה והנמקה מזה, ובקורת, שיפוט ושיפור מזה. בהיות האדם יצור הניחן בתבונה, יש לכל מעשיו תכלית כלשהי. נראה שעיקר

ההצדקה לקיום האמנויות הלשוניות, כגון הספרות והתיאטרון היא בכך, שהם משמשים כלי חברתי מלכד ותמיכה מסיבית לקיום הישות הלאומית החמרית ולליכודו.

ואולם, עם כל החשיבות הרבה שאנו מיחסים למצב החמרי הכלכלי של האומה ושל המדינה, ובלי לזלזל כלל בחשיבות מעמדה המדעי, החברתי והפוליטי של ישראל, ועם כל החשיבות הקיומית של צה"ל ויכלתו המבצעית, חייבים אנו להיות ריאליסטיים די הצורך כדי להבין שכל אלה אין בהם עדיין די כדי להבטיח, לא את קיומו של העם ולא את קיומה של המדינה. כל מי שמכיר, ואפילו באופן שטחי ומרפרף את ההיסטוריה של עם ישראל, חייב לדעת שלא גורמים אלה, ויהיו חשובים ככל שיהיו קבעו משך אלפי שנים את קיום האומה. קיומה של אומה תלוי לא בתנאים החמריים בלבד, אלא ובעיקר בתרבותה הלאומית המכוונת והמחייה את כל הגורמים האחרים. לכן אפשר לומר בוודאות מלאה, ש - אומה זו תקום או תפול לא על הכלכלה, לא על המדע, לא על הפוליטיקה, ואפילו לא על הצבא העומד לרשותה, אלא בראש וראשונה על קיומה של תרבות עצמית, שרשית, חייה, מתרחבת ומתפתחת על פי עקרונותיה המהותיים והעצמיים שאינם שאולים מן הנכר.

כך יש להבין לעניות דעתי את דברי רס"ג שאמר, כי "אין אומתנו אומה אלא בתורתיה". (שו"ת "ציץ אליעזר" חלק יג סימן נו ד"ה "והסעודה שאנו" - בשם רס"ג). תמוה בעיני כיצד אפשר שאנשים משכילים לכאורה, וביניהם אמנים, פוליטיקאים, אנשי תקשורת ואנשי אקדמיה וכד' אינם לומדים מן ההיסטוריה ואינם מבינים, כי אפילו הרס חלקי של התרבות, הורסת גם את הקיום הפיזי והאתני של האומה. אמור מעתה, כי רק מי שמעונין לוותר על קיומה של אומה זו כישות אתנית, לאומית, תרבותית ורוחנית, רק הוא יכל לוותר על תרבותנו הלאומית המהותית, ההסטורית והעצמית. ואולי אומר את הדברים במלא חומרתם הטראגית. רק מי שספוג מידה רבה מאוד של אוטואנטישמיות, רק מי שנשמתו רוויה שנאה עצמית תהומית, רק מי שרוצה להתמסר לחדלון העצמי הדקדנטי-החולני, ולהשלים בדרך של התאבדות את תכניתם של אויבי ישראל ההסטוריים מפרעה ואילך, דרך בלק ובלעם, המן, אנטיוכוס, אדריאנוס ודרך האינקוויזיציה וכל מלכויות הנוצרים לכיתותיהם עד הצורך האחרון, רק הוא יכל לתת יד לחיסול יסודותיה, עקרונותיה ופרטיה של תרבותנו הלאומית ההיסטורית. חיסול האומה באמצעות חיסול תרבותה, הוא בעצם דרך מעודנת ואלגנטית לחיסולו של עם, מין "טכס מפואר של קבורה", אם להשתמש בניסוחו של גרשום שלום במאמרו על "חכמת ישראל". היום שוב אין צורך בעדויות הסטוריות רחוקות, כדי להוכיח שחיסול התרבות היא באמת חיסולה של האומה כישות בעלת מהות עצמית ואתנית. המציאות החברתית והפוליטית הנוכחית שלנו כבר מגלה את סימני החיסול העצמי החמורים ביותר. הקיום הפיזי הביולוגי של גופות בני האדם הגרים בארץ ישראל, בשום אופן ולפי שום הגיון אינו יכול להתפרש כקיום לאומי של עם ישראל.

ההסטוריה מלמדת, כי בכל מקום שבו חדלו העמים לדבוק בישותם התרבותית המיוחדת להם, עד מהרה אבדה להם גם ישותם הפוליטית ואפילו ישותם החמרית כיחידה אתנית לאומית התפוגגה, והם ירדו מעל במת ההסטוריה. כך עברו מן העולם הממלכות היוניות הגדולות של המזרח, כך קרה הדבר לרומי המעטירה, כך עברו מן העולם המצרים הקדמונים, הפניקים, וכך נבלעו על-ידי רומי ההונים והויזיגוטים, וכך נעלמו כל העמים הגדולים והקטנים שנכבשו על-ידי תרבות האיסלם. כולם אבדה להם זהותם הלאומית, שגרמה להתפוררותם, על אף שלפעמים הם הצליחו לשמור עוד זמן רב על עצמאות פוליטית וצבאית נפרדת.

מצער מאוד לומר שהתיאטרון בארץ אינו תורם כל נדבך שהוא לשם שמירתה של תרבות עברית-יהודית מהותית ועצמית, ולכן הוא גם אינו תורם מאומה לקיומו הפיזי הממשי של עם ישראל כאומה

וכתרבות. קשה מאוד לומר אפילו שהתיאטרון הזה איננו שותף לתהליך הטרגי של חיסול התרבות העברית והיהודית. הימים שבהם הוקם תיאטרון "האוהל" לשם שמירת התרבות היהודית עברו מן העולם יחד עם העלמות תיאטרון "האוהל" עצמו. מגמות פעילותו של התיאטרון בישראל השתנו מאז הקמת הבימה והאוהל במידה כזו, שהיום נדמה לנו שכל קיומו מכוון להכחדתה של כל תרבות יהודית עצמית. תיאטרון זה, אם לא יקרה לו משהו טראומטי, לא ינוח ולא ישקוט עד שיעביר מן העולם את כל יסודות התרבות הלאומיים של עם ישראל ההסטורית. בניגוד לתקופה של "חכמת ישראל", היום אין עושים אפילו שמץ של נסיון להכיר ולהבין את פרטיה, את מהותה, את עקרונותיה העיוניים, את ערכיה הרוחניים ואת אמיתה של תרבות ישראל ההסטורית. לכן אני רואה חשיבות גדולה ביותר בכל פעילות מקצועית ואפילו היא דילטנטית, שמגמתה ליצור תיאטרון שונה, יהודי, תרבותי, העומד בנורמות המקצועיות, והעושה את דרכו בביטחון ובאמונה בצדקת הדרך. תיאטרון כזה גם אם ראשיתה יהיה מצער, אחריתה ישגה מאוד.

עם זה אני סבור שתיאטרון כזה לא יוכל לעמוד בנורמות הדרושות, ולא יוכל לשפר עצמו, לצמוח ולפרוח בכמות ובאיכות, אם הוא לא ילווה בבקורת עניינית, טכנית, תכנית ואסתטית כבר מראשית צעדיה. אם האמנים שנדבה אותם ליבם להרים את המשימה הזאת, ולשאת אותה על כתפיהם, יהיו גם נכונים לשמוע דברי בקורת מכיוונים אחדים, להתחשב בהם לפי הבנתם, ועם כל זה להמשיך ללכת בדרך העשייה, כי אז יש לנו תקווה, שברבות הימים יקום לנו אותו תיאטרון שונה, (את המלה "אחר" אינני אוהב) שאליו אנו נושאים את עינינו. תיאטרון כזה, כך אפשר לקוות, יוכל לתרום את חלקו לא רק לקיומה של תרבות לאומית עצמית, שונה ואמיתית, אלא הוא יתרום את חלקו גם לשמירה על קיומו הפוליטי והחמרי של האומה.

א. דיוני הכנס על "התיאטרון הדתי".

והנה ביום א' ז אדר א' תש"ס, ביום לידתו וביום מותו של משה רבנו ע"ה (או חודש לפני התאריך הזה) התקיים בבניי האומה בירושלים כנס עיוני על מהותו, על מטרתו ועל אפשרויותיו של תיאטרון דתי, בהשתתפות אנשי תיאטרון דתיים, מחנכים ורבנים. מתוך נסיונות קודמים ידעתי מה אנו עתידים לשמע מפי כל אחד מן המגזרים הנ"ל. הואיל והיתה לי הרגשה שאני יודע מראש מה כל אחד מן הנציגים הללו יוסיף לרב שיח, התפתיתי לשד הקטן שבנשמתי, שדחף אותי למעשה קונדס. בלילה שלפני הכנס התישבת וכתבתי את דברי התגובה שלי על מה שעתיד להאמר על ידי הדוברים של המגזרים השונים. וכך מצויד בשלד של המאמר באתי אל הכנס. עלי להודות, כי משך השבוע שלאחר מכן, בשעת ניסוח הדברים, כמעט שלא היה עלי לשנות שינוי עקרוני במאמר שהכנתי מראש.

תפיסת האמנים החילוניים ה"חפשיים".

אלו הוזמנו לכנס החשוב הזה גם אנשי תיאטרון חילוניים, היינו שומעים בוודאי על חופש היצירה ועל חופש הביטוי המחלטים, ועל האמנות הפורצת מתוך נשמתו האינדיבידואלית של היוצר רק כאשר הוא משוחרר מכל מגבלה אמנותית וחוף אמנותית, ומכל מחויבות או תפקיד חברתי, תרבותי, דתי, מוסרי, חינוכי, פוליטי וכיוצא בהם. על אף שתפיסה זו מבוססת על התעלמות מחלטת מכל הידוע לנו על האסתטיקה, על התיאוריה, על ההסטוריה ועל הטכניקה היישומית של התיאטרון, או לחילופין על בורות גמורה בכל התחומים המהותיים הללו, התביעה הבלתי מסוייגת לחופש מחלט לאמן נשאת היום ברמה בקולי קולות, ובעזות מצח של בריונות פסאודו-אינטלקטואלית.

משולחבים על ידי תמיכת התקשורת השתלטו צעקנים חסרי דעת על כל חלקה טובה שבתחומי האמנויות, עד שבתחום התיאטרון הם שולטים היום שליטה ללא מצרים. נשכח מהם מן הצעקנים, שאדם אינו חפשי לעולם. המחלות, המות, התלות במורים, בהורים, באישה, בילדים, בשכנים, וכן הכבלים החברתיים הקשים, אפילו בחברות ה - "חפשיות" ביותר, שמים את כל הדיבורים על "חפש" ללעג. אפילו הבגדים שאני נאלץ לקנות מתוכננים על-ידי אפנאי שאיני סובל את טעמו. על הכפיה המופעלת עלינו בבנקים, בסופרמרקטים, בקופות החולים ובמשרדי הממשלה, אפשר לכתוב ספר בן אלף עמודים. האמת העצובה היא, כי בשלטון הדימוקרטי אנו מוגבלים על-ידי דיקטטורים קטנים רבים, עד שלפעמים באופן פרדוכסלי קל יותר להיות חפשי בדיקטטורה, שבה מתבצע הכל על פי רצונו של אדם אחד בלבד, ואינך חייב להכנע לרצונם של "דיקטטורים" רבים. על אף עובדות מוצקות אלו, ממשיכים הצעקנים להטיף לאיזה חפש ולדבר עליו בלי סוף, על-אף שהוא אינו קיים בממשות.

תפיסת אנשי התיאטרון הדתיים.

הואיל ונציגי המגזר "החפשי" לא הוזמנו לכנס הנידון, חסכו לעצמם המארגנים לא רק כאב ראש ויגיעה רבה, אלא גם את הצורך להתמודד עם בעלי הפלוגתה הקשים ביותר, וחסכו מעצמם את העמל של לימוד כל אותם טעונים, שיש בהם תשובות מוחצות לאתגרים שהמגזר החילוני האמנותי מעמיד בפניו. זה אולי חסכוני, אבל שכרו יוצא בהפסדו, כי התפיסות החלוניות כבר חילחלו זעיר פה וזעיר שם, אל תוככי נשמותיהם של חובבי התיאטרון (והאמנות) הרואים עצמם דתיים. אנשי התיאטרון הדתיים דברו כמצופה מהם בשני קולות. מצד אחד ניתן היה לשמוע אצלם את התחושה, שכמו חבריהם החילוניים זקוקים הם למידה רבה של חופש במה שנוגע לבחירת הנושא מזה ובמה שנוגע לדרכי הביטוי מזה. מצד אחר היה ברור שנכונים הם לקבל בכניעה גמורה את מגבלות ההלכה ולנהוג אך ורק לפיה. ואולם כל אותם יסודות של תיאטרון שהם גילו נכונות למוסרם להכרעת ההלכה היו העירום, הנגיעה בגופו של המין השני, ואפילו עצם המגע החברתי בין המינים וגם שירת הנשים הישירה שהיא בחינת "קול באישה". מה שהבימאי התמים, ואף שחקניו התמימים ממנו לא ידעו ולא הבינו הוא, שכל אלה אינם ממהותו של התיאטרון, וכל איש תיאטרון, ואפילו הוא חילוני גמור יכול בהחלט לוותר עליהם בלי כל קושי. למרבה הצער, איש מן המתדיינים לא העלה על דעתו לדון בקושי העקרי והממשי שבמדיה התיאטרלית.

תפיסת הרבנים וההסתמכות על הרב קוק.

אותה דו-ערכיות שתיארנו כאן אצל אנשי התיאטרון, רק עם מקדם הפוך, מצאנו גם אצל הרבנים הצעירים שהוזמנו לכנס. אף הם טענו להכרחיותו של חופש היצירה, ואף הם הגבילו חופש זה רק מן הבחינה הטכנית החיצונית שממילא איננה מן המהות של חיי התיאטרון. אחד מרבנים אלה עוד הגדיל לעשות בהסתמכו על מכתב הרב קוק אל כנס של אגודת ישראל, ושיבח בו את היצירה האמנותית העברית החפשית הטהורה והמזוקקת. אין לך דבר שטחי יותר מליחס את דברי הרב בענין ספרות ובענין שאר האמנויות לתופעת האמנות שאנו מכירים בתקופות שלנו. הרב ידע מצד אחד שאין בני אדם יכולים לפתח חיי רוח מודרניים בלי אמנות. מצד אחר הוא הבין שיהודי ירא שמים אינו יכול לקבל כאמנות שלו את המוגש לפניו על-ידי אמני זמנינו. הוא בנה לעצמו אם כן בחזון רוחו אמנות טהורה שעיקרה היא להוציא מן הכח אל הפועל את כל הטוב, המוסרי והנעלה שברוח האדם כחלק אלוה ממעל, כדי שאלה ישמשו לאדם אידיאל לשאיפותיו וכדגם לחיקוי. אך מה לעשות שהתיאטרון

המבקש להשאר נאמן להווייה האנושית הרגילה, מוכרח להוציא אל הפועל גם את הרע וגם את השלילי והמכוער שבאדם, שאם לא יעשה כן, הוא יראה תמים, מוזר, שקרי ומה שחמור מן הכל אף משעמם. מכל מקום ברור שתאטרון כזה לא עלה על ליבו של הרב מעולם, וכל המבקשים ליחס לו חיבה או הסכמה לאמנות כפי שאנו מכירים אותה, פשוט מסלפים את דבריו.

אמנם נאמר במאמר "שיר השירים של הרב כי :

הספרות, הציור והחיטוב עומדים להוציא אל הפועל כל המשגים הרוחניים המטבעים בעמקי הנפש האנושית, וכל זמן שחסר עוד אף שרטוט אחד הנגלה במעמקי הנפש החושבת והמרגשת שלא יצא אל הפועל עוד, יש חובה על מלאכת המחשבת להוציא.

לדברים אלה אפשר כמובן להוסיף את התיאטרון. ואולם מצד אחר מתגלה פסקה זו כבעייתית ביותר. רבים מן התלמידים ואף רבים מן הרבנים הצעירים אוהבים לצטט קטע זה כדי להוכיח את יחסו החיובי של הרב אל האמנויות. לא קשה גם למצא בכתביו דברים נוספים כיוצא באלה, כגון מכתבו אל הכנס של אגודת ישראל. ואולם ברוב רובם של המקרים מוצאים דברים אלה מן הקונטקסט שלהם, המשדר תפיסה שונה לחלוטין. פלא בעיני כיצד מתעלמים כל שוחרי האמנות מהמשך הדברים שהבאנו לעיל. לאחר דילוג של מספר שורות בלבד כותב הרב את הדברים הבאים :

זעזועי הנפש מצד רגשי האהבה הטבעית, הנוטלת חלק גדול במציאות, במוסר ובחיים, הם ראויים להתפרש על-ידי הספרות בכל הצדדים שבהם היא מוציאה אל הפועל את הגנוז, אבל רק בשמירה היותר מעלה מנטות לצד השכרון המכער שיש באלה הרגשות, שמהפך אותם מטהרה טבעית לטמאה של זהמה מנולת.

בקטע זה אין ספק שלא לאמנות כפי שאנו מכירים אותה, לא לאמנות שעקר עסוקה היא בחולשות אנוש ובפגמיו, מתכוון הרב בדבריו. האמנות לפי תפיסת הרב צריכה לקבל על עצמה צנזורה מחמירה ביותר. האמנות רצויה, אבל רק במידה היותר מעולה מנטות לצד השכרון המכער. לאמנות האחרת קורא הרב בשמות קשים ביותר כגון "טמאה של זהמה מנולת". לפי זה אין ספק שבמלה משגים אין הרב מתכוון לשגיאות, לטעויות, ולחטאים, אלא למושגי הטהרה, היושר, הכנות והמוסריות בלבד. דברים מעין אלה המסייגים את אהבת הרב לתופעות האמנות, או את יחסו האוהד כלפי החילוניים נמצא אצלו עשרות פעמים. ברוב רובם של המקרים בהם הוא מביע חיבה לעניינים שבחולין או לחילוניים, הוא מקפיד להעמיד דברים על אמיתותם כדי שלא תיפול בהם טעות. לפלא בעיני, כיצד רבים כל כך מתלמידי תלמידיו נופלים קרבן לסגנונו המסובך, קוראים בדבריו, ומתלהבים ביותר מן הרישא, ומעלימים עיניהם מן הסיפא המסתייג. נראים הדברים, שיפה לומר בענין זה, שאין אדם קורא אלא ממקום שליבו חפץ, ובעיקר את מה שליבו חפץ מאוד.

תפיסת אנשי החינוך.

נשמעו עוד בכנס הנידון משאלותיהם של אנשי החינוך. הללו כפי שהם תובעים זאת מכל תופעות העולם, תבעו גם מן התיאטרון לחנך לכל הטוב ולכל המועיל שבעולמנו הקטן. לחנך למוסר, ליושר, להגינות, לאמונה, לאהבת הזולת, לאהבת המולדת - ולמה לא. חייב אני לומר שכל הדוברים שהוזמנו לדיון לא איכזבו. כולם דרשו את התיאטרון כמין חומר, וכולם קבעו את תפקידו במסגרות החינוך של הדורות הבאים. כמו כל המעורבים האחרים, כך גם אנשי החינוך הצטמצמו בתחום הצר של מקצועם,

ודרשו לרתום את התיאטרון לצרכי החינוך, בלי להתחשב כלל באופיו המיוחד, בתכונותיו, במהותו, באפשרויותיו הטכניות והמשמעותיות ובמגמותיו האימננטיות שאינן נכנעות לדרישות חוץ תיאטרליות.

יכלתו של התיאטרון להראות את הדברים, ולהפגין את נוכחותם, כוחו הויזואלי והדינמי, וכן כוחו של הקונפליקט ליצג ולהפעיל רגשות קסמו להם למחנכים, והם קיוו שיוכלו לנצלם לשם השפעות חינוכיות ומוסריות. את העובדה שהתיאטרון הוא מציאות נבדלת ועצמאית, שיוצרת אמנם ריגוש, אבל איננה בונה מחויבות במציאות הממשית הם לא הבינו. מלבד איזה ריגוש או מלבד הקתרזיס אין המציאות התיאטרלית מסוגלת להפעיל את המציאות האחרת שמחוצה לה, ועל כן השפעתה אינה חינוכית, אלא קתרטית וממרקת בלבד.

מצער שגם המחנכים לא תפסו מהן הבעיות העיקריות העולות בתיאטרון הדתי, וגם הם התרכזו בבעיות החיצוניות והטריביאליות שנתקלו בהן. בבית הספר, שהוא בעצם שדה המערכה של המאבק בין הכוחות (הבמאים והרבנים) היה על המחנכים לשמש כמפשרים, על אף שהם חסרים את הידיעות הנחוצות לשם כך. רבים מהם מצדדים בבמאי העובד בבית ספרם, ואף בשיחות עם העוסקים בהוראת התיאטרון התברר לי שיש להם חששות לא קלים מעמדת הרבנים. הנסיון לפשר בין הקצבות גרם, שרבים מן המחנכים הללו נתקלו בהתנגדויות הן מצד הרבנים והן מצד הבמאים והתלמידים. הם נקלעו לסבך, אבל בגלל חוסר ידע מקצועי קשה היה להם להכריע בבעיות שעלו. כך קרה שהמצב בבתי הספר הוא מצב של מבוכה וחוסר הכרעה, ואיש הישר בעיניו יעשה.

ב. הנחות ראשוניות לבעיות התיאטרון הדתי.

לאור חוסר תקשורת בין הפלגים השונים של הציבור הדתי יהא זה חשוב מאוד לערוך סדר בפרשה זו של "התיאטרון הדתי". יש לנסות ולראות מהם אותם דברים שתיאטרון זה יכול לוותר בהם בלי שהוא יזוק, ומהם הדברים שהם הכרחיים לעצם קיומו, ואם רוצים בקיום זה חייבים למצוא להם פתרון המניח את דעת הכל.

לעניות דעתי ההתעלמות מן הבעיות המהותיות והעיקריות, וההתחמקות מלדון בהן גילו לעיני כל, שהדיון בכנס על "התיאטרון הדתי" היה דיון מפוחד וחוסר אומץ לב, שאינו מעז לעמוד פנים אל פנים מול המציאות הממשית, והוא חושש להתבונן לעומק בבעיות המהותיות שהנושא מעורר. אפילו הבמאי של ההצגה הודה, שיש להם בעיות למצא הצגות מתאימות, ואפילו הצורך בהצגה לעשרה גברים גרמה קשיים לא מעט. מכל מקום רוב הבמאים בוחרים בהצגות שלפי הבנתם אינם עשויים לעורר התנגדות

היה ברור, כי הרבנים שדברו בכנס הרגישו יפה שאין הם מסוגלים להתמודד עם כל הבעיות שהמדיום התיאטרוני מעמיד לפניהם. לי היתה הרגשה שהם גם הבינו שהם עצמם אינם יודעים באופן חד-משמעי מה עמדתה של ההלכה בכל השאלות הדקות המתעוררות. נראה אפילו שהם לא הבינו כראוי את הבעיות המהותיות שהתיאטרון מעורר אצל אדם ירא שמים שהוא גם בעל יכולת של חשיבה אנליטית, והוא גם מודע לעצמו ולתחום עיסוקו.

כך קרא שאפילו הרבנים הללו לא היו מסוגלים להביע עמדה אמיצה וחד משמעית הקובעת שההלכה קודמת לכל הערכים האחרים שעשויים להשתתף בדיון. אפילו הרבנים חששו לומר בצורה חד משמעית

ומוחצת שאין דבר יכול לעמוד מעל להלכה, והלכה זו היא הקובעת לנו את כל אורח חיינו בכל זמן, בכל מקום ובכל ענין. רבים הרגישו אם כן שהדיון לא היה אמיץ די הצורך, ולא נאמר שם בפרוש, שאם מתברר שקיים ניגוד של ממש בין ההלכה לתיאטרון, והתיאטרון אינו מוצא אפשרות לכוף ראשו ולקבל את עמדת ההלכה, אין ליהודי הדתי ברירה, והוא חייב לוותר על התיאטרון. רק בדיון אמיץ שבו כל צד מביע את עמדותיו בצורה החד משמעית ביותר, אפשר להגיע למצב שבו הכל יודעים על מה אפשר להתפשר ועל מה לא. בגלל ההכרח בדיון חד משמעי כזה, אין טעם רב בדיונים בדרגים הנמוכים. דעותיהם של אנשי תיאטרון, שעקר עבודתם היא בתחום של מעשה האמנות, וכמוהם גם דעותיהם של רבנים צעירים שעדיין אינם מן השורה הראשונה של הפוסקים, אינם מעלים ואינם מורידים כלל בדיון זה. לא מפייהם של של פרחי תיאטרון או פרחי רבנות אנו חיים, גם אם הם גאוניים של ממש בתחומם. עם כל הכבוד שאנו יכולים לרחוש לאנשים אלה, הם עדיים צעירים מדי כדי לקבוע הלכה לדורות.

ברור הדבר שהניגודים אם הם קיימים בכלל, צריכים להתלבן בין ראשי המדברים בתחומי התיאטרון והאסתטיקה, לראשי המדברים בתחומי ההלכה והפסיקה. ברור גם שהדיון צריך להתמקד לא בפרטים הטריטוריאליים, שבהם הויתורים אינם משמעותיים, ואינם מהותיים, אלא בעקרונות המהותיים ביותר של התיאטרון מזה, ובעולמה הערכי, המהותי והמחייבת של ההלכה מזה. מובן שבדיונים מעין אלו, רק ראשי המדברים של התחומים יכולים לקבוע ביניהם, מה הם הדברים שעליהם אפשר להתפשר, ומהם אותם דברים שבהם ייקוב הדין את ההר. על אף שאינני מתעלם מחומרת הבעיות העקרוניות, ועל אף שאני רואה חובה לשמור על עליונותה של ההלכה, אני סבור שיש בכוחם של העקרונות האסתטיים-תיאורטיים של התיאטרון יחד עם כוח ההתפשרות של המציאות, בצרוף כוח התבונה, ההמצאה ודרכי הפסיקה הדוגמטיות אמנם, אבל יחד עם זה עניניות, של ההלכה, למצא פתרונות שיניחו את דעתם של כל המתדינים.

התנאי ההכרחי כדי להגיע להשג כזה, מעוגן נוסף להכרת הלכה ודרכי הפסיקה שלה, בהכרה יסודית ומעמיקה של כל העקרונות האסתטיים והתיאורטיים של האמנות בכלל ושל התיאטרון בפרט. מי שמבקש להשתתף בדיון על גורלו של התיאטרון בחברה הדתית חייב לדעת את האסתטיקה ואת התיאוריה של כל מרכיבי האמנויות. זה כמובן הרבה מאוד, כי יש אסתטיקה ואף תיאוריה של הצורות, של הצבעים, של השטח ושל החלל, של התנועה, של הגסטיקולציה ושל המימיקה, של התלבושות, וכן של הפעולות ושל המעשים, של העלילה, של הדמויות, של הקונפליקט, של הרגשות, ואף של הטכסט הבנוי על דיאלוג. היודע את כל אלה, יכיר דרכם גם את האופי הבדיוני של כל המערכת הנידונה כאן, ויכיר גם את עולמה הייחודי הנפרד של האמנות, הנבדלת לחלוטין מן המציאות הממשית.

ג. התיאטרון הדתי ובעיותיו השקרות.

ידיעה זו תפחית למינימום את הבעיות של מה שנחשב בימינו כעיקר המכשול בפני "תיאטרון דתי". הכול יודעים שיש בעיה עם עלילה נועזת העוסקת בקשרים שבינו לבניה. יש גם בעיה של חברה מעורבת בין שחקנים ושחקניות. פעמים נוצרת גם בעיה של מגע פיסי כלשהו בין המינים, וישנה כמובן גם בעיה הבעיות, הלא הוא העירום. ואולם כבר הראנו כי כל מי שיודע ואף הפנים את כל העקרונות האסתטיים והתיאורטיים של התיאטרון יודע, שלמעשה כל הבעיות הללו אינן מהותיות לתיאטרון, ולכן למעשה הן אינן נחשבות כקימות. עלילה הנוגעת בענינים אינטימיים ניתנת לעידון עד ששוב אין היא מהווה בעיה כלל. כל המתקשה בענין זה, יכל ללמוד את המלאכה מעגנון. במה שנוגע לשאר הדברים, ידיעת התיאוריה מזה והכרת ההסטוריה של התיאטרון והכרת המחזות הגדולים של העבר מלמדים, שאין

כל חיוב לא במגע ידיים או בחיבוק ונישוק, ואין כל צורך להראות על הבמה עירום, ואפילו לחברה מעורבת אפשר למצוא תחליף. עם זה ממש בשעת כתיבתם של דברים אלה שמעתי, שבמקלה נשים דתית חרדית, נגן גבר בפסנתר על הבמה, לאחר שהודיעו באולם שהוא עושה זאת בהתיר מיוחד של אחד הרבנים החשובים של זמננו. אין לי ספק שאפשר היה למצוא תחליף לאותו גבר, אבל מצד אחר יש לומר כי גם בענין זה "כוח דהתירא עדיף", וחזקה על אותו רב שלמען ההתיר בדק את ההלכה שבע בדיקות וד"ל.

בכל הענינים הללו שאני קורא להם בעיות קלות, אין כל קושי אפילו לתיאטרון הכללי, ולא רק "לתיאטרון הדתי", לוותר. ידוע שכל דמויות הנשים בתיאטרון של שיקספיר הוצגו על-ידי גברים. אפילו בהצגה *מכשפה של גולדפאדן* שמשו גברים בתפקידי נשים, חלקם מסיבות תיאטרליות של אפיון דרמטי של אישה גברית ואחרים מסיבות של יצירת אפקט קומי. פעמים יש אילוצים פרסונליים שבגינם קשה למצוא שחקנית מתאימה, או כמו במקרה של המחזה הנזכר של גולדפדן, שבו הפרימדונה ניאיתה להשתתף בהצגה רק אם השחקן הראשי ישא אותה לאישה. בין אם הם התחתנו ובין אם לא ברור, שגברים רבים שיחקו בתפקידי נשים ולהפך. ידוע גם שעד אמצע המאה העשרים לא הראו על הבמה עירום בכלל. וויקטור הוגו בהקדמה להרנני מתלונן קשה על כך שאפילו את מעשה הרצח עושים בחדר לפנים מחדר, והצופים אינם יכולים להזין עיניהם בחלק המרתק ביותר של ההצגה.

כללו של דבר, הכל יודעים שכל הנעשה בתיאטרון הוא רק תחליף. כבר הסברתי פעם במקום זה, שאין לך כמעט עוד אמנות שבו יהיה הכל שקרי כל כך כמו בתיאטרון. מקום הבמה איננו מקום ההתרחשות האמיתית, הזמן אינו הזמן האמיתי, עד ששחקן דתי המגלם דמות של אפיקורס יכול לאכול ביום הכיפורים שעל הבמה, כי הזמן האמיתי איננו יום הכיפורים. אף הגיבורים אינם הדמויות האמיתיות אלא אם כן מדובר בתיאטרון פסכותירפי, ומלבד זה יש תמיד שינויים בעלילה, ויש אפילו שכל העלילה אינה אלא המצאה בדיונית. שחקן הישן או אוכל או שותה על הבמה באמת אינו ישן, אינו אוכל ואינו שותה. רעל ששותים אינו כמובן רעל, ותרופה אינה תרופה. מכונית שעל הבמה אינה מכונית, סוס אינו סוס ואף כלב לא תמיד הוא כלב. כבר הזכרתי את הדבר, ופאת חשיבותו ראוי להזכירו שוב, כי בהצגה של סטיינבק "עכברים ואנשים", משך יגאל ידן רצועה שבסופו אמור היה להיות כלב. ואולם, הואיל ובהצגה שבערב הקודם סירב הכלב לשתף פעולה, הוחלט לוותר עליו, ויגאל ידן משך את הרצועה בלבד. ואף-על-פי-כן היו רבים בקהל שהיו מוכנים להשבע שהיה כלב של מצמש על הבמה. כבר אמרנו שאף זו היא ראיזם, הגם שאין זה ריאליזם מימטי, אלא ריאליזם מיצג. הרצועה הפכה בידיון של יגאל ידן למיטונים המיצג את הכלב. למי שדבר זה אינו מובן, ראוי שיעין בערך *מיטונים*. נראה לי שזה כוחו של תיאטרון אמיתי.

ולכן אני שואל: אם בתיאטרון שום דבר איננו אמיתי, אם האש איננו אש, אם הסלעים אינם סלעים ובניי הרחוב עשויים קרטון, מדוע דוקא העירום חייב להיות אמיתי עד כדי ממשות? והנה הבמאים המודרניים דבקים בו לצורך (מפוקפק) ואף שלא לצורך בכלל. הנה בהצגת "שלוש אחיות" בתיאטרון ה ג ש ר ביפו ראינו לפתע לקראת סוף ההצגה, שאחת האחיות התפשטה עירומה כביום היולדה, נעמדה בתוך קערה ועשתה שם "מקלחת" בשרות עצמי, כשהיא שופכת על עצמה מים מתוך כד גדול. כל הקהל תמה לשם מה היא עושה זאת דוקא לקראת סיום ההצגה. והרי עוד מעט ירד המסך והכל ילכו הביתה, והיא תוכל להתקלח בנוחות רבה יותר בחדר האמבטיה שלה. באשר לי עצמי היתה לי בעיה לגמרי אחרת, והיא גרמה לי להזרה ברכטיאנית ממש. אני רציתי מאוד לדעת, אם המים שאותה גברת שפכה על עצמה היו מים חמים או קרים. השאלה הזאת הרסה לי לחלוטין את כל האילוזה

התיאטרלית. האמת היא שעד היום, למעלה משנתיים אחר המעשה עדיין תוהה אני עירום זה לשם מה הוא בא. אולי לתיאטרון גשר יש פתרון לבעיה, ואולי גם להם אין. לי אישית גרמה סצינה מטופשת זו מלבד תחושה של ניכור והזרה, גם הסחת דעת מן המשמעות הרוחנית של המחזה, ואילצה אותי להתמקד בצד החיצוני הפשטני שלה. זה כמובן יותר משהו מועיל לתיאטרון, הוא הורס אותו. מה שברור לי הוא שתיאטרון אמיתי אינו זקוק לתעלולים אלה, אלא להיפך. כוחו מתגלה דוקא ביכולתו להמציא תחליפים לכל מה שאין כדאי להראותו בממשותו. בטוחני, כי כשם שהיה תיאטרון טוב לפני העירום, כך יהיה תיאטרון מעולה אף לאחריו, ודומני שכל זה אינו הבעיה של הדתיים בלבד.

למסקנות אלה יכול כמובן להגיע רק מי שממלא כרסו באסתיטיקה ובתיאוריה של האמנות, של הספרות ושל התיאטרון. רק מן התיאוריה יש אפשרות להגיע אל האמיתות הללו ולאמיתות נוספות אחרות. גם לידיעה יסודית של ההלכה יש חשיבות רבה מאוד במצב שבו אנו נתונים היום. הואיל ואין לנו הלכה פסוקה בפרטים ובפרטי הפרטים של נושאים אלה, קורא לעיתים, כי דברים שרב פלוני מתיר חברו האחר אוסר ולהפך. עם כל הרצון הטוב אין הציבור יכול לעמוד במצב זה של זה מתיר וזה אוסר. הואיל וממילא נאלץ הציבור לאחר התייעצות עם רב זה או אחר להחליט בסופו של דבר בעצמו, חשוב מאוד לדעתי שכל הנזקק לנושא יהיה בקיא גם בהלכה. שילוב שני אלה, ידיעת התיאוריה וידיעת ההלכה תתנה לאדם הדתי המתלבט את האפשרות לנהוג בשיקול דעת מבוסס ומעמיק לבחור את דרכו מתוך כובד ראש ומתוך אחריות מלאה. ויותר על היסודות הבנליים הזולים של התיאטרון, מתוך ידיעה מקצועית ברורה שאין כאן כל ויתור מהותי, יצדיק את ההרגשה שדווקא חוסר הנכונות לוותרים נובע מתוך בורות ומתוך חסר הבנת המדיה של התיאטרון. לביסוסה של תפיסה זו ראוי להוסיף כאן הסבר קצר על אודות טיבו, מהותו, השפעתו וסוגיו של מה שנקרא בפי בעלי המקצוע בשם "הריאליזם באמנות".

כל מי שסבור שריאליזם תיאטרלי אמיתי הוא נאמנות לממשות החיצונית של הראיה השמיעה, המישוש, הטעם והריח, הוא פשוט אינו יודע על מה הוא מדבר. הריאליזם המוחשי בכלל, וזה הוויזואלי בפרט הם הריאליזם הנמוך, המימטי החקיני והפשטני ביותר. הריאליזם הגבוה ממנה ברמה, הוא הריאליזם המיצג, הנותן שיקוף אמיתי של המערכות הנפשיות והרוחניות. כבר אריסטו הבהיר שהספרות הנה פילוסופית יותר מן ההסטוריה מפני שהיא אינה מספרת את העובדות על מה שעשה פלוני במציאות הנתונה והממשית, אלה היא מוסרת לנו מה עשוי פלוני לעשות במצבו הנתון. עוד מסביר אריסטו שהספרות (הטרגדיה) אינה מחקה את הממשות חיקוי פשוט, אלא היא יוצרת מציאות חדשה, פיקטיבית על פי התבוננות לא בממשות אלא ישירות באידיאה. כל המכיר את המציאות התיאטרלית ואת תהליך התהוותה של הצגה דרמטית עד שהיא מוצגת על הבמה יודע, שדבר זה הוא נכון בהחלט אף בתיאטרון. לא חיקוי פשטני של הממשות, אלא יצירת מציאות חדשה שיש לה קשרים של דמיון מה ובעיקר יחסים של אינטראקציה עם העולם הממשי.

עקרון זה של הריאליזם המיצג כבר הוסבר מכל בחינותיו ברוב תרבויות המערב, אך הוא מקובל גם בתרבויות הגדולות של המזרח ואפילו בתרבויות הנקראות משום מה "פרימיטיביות". בעברית זכה הנושא להסבר מאלף על ידי הפרופ' מנחם ברינקר בספרו "מבעד למדומה". ברינקר איננו חשוד בשום אופן בכך, שהוא דן בהסבר זה כדי לאפשר ל - "תיאטרון הדתי" להמנע מהצגת עירום על הבמה. הוא מבהיר את הדברים פשוט מפני שהוא יודע ידיעה יסודית את הפילוסופיה של האמנות, של הספרות ושל התיאטרון. ראינו, כי באחוז קטן של המקרים הוויזואליים והמוחשיים, יש להלכה בעיה עם הריאליזם המימטי הישיר, אך לעומת זה לעולם לא צריכה להיוצר אצלה בעיה בגין הוויזואליות של

הריאליזם המייצג. במקרים אלה כל יסוד וויזואלי יש לו תחליף שאינו יוצר בעיות לא להלכה, לא לאדם הדתי ולא למי שמבקש לשמור על הטעם הטוב.

ד. התיאטרון הדתי ובעיותיו המהותיות.

הגענו אם כן למסקנה שבתיאטרון כל הדברים החיצוניים הם שיקריים, וכלם אינם אלא תחליף לדברים האמיתיים. ועתה הגיע הזמן להציג לפני הקורא אותם יסודות מהותיים שחייבים להיות אמיתיים, ואשר שוב אין לנו כל אפשרות להעלים עין מהם או לוותר על מהותם ועל תכנם האמיתי, מפני שבלעדיהם אין קיום לתיאטרון בכלל. הגענו אם כן לרגע של אמת, שבו חייבים להחליט אם היהדות הדתית יכולה לקחת חלק ביצירה התיאטרלית אם לאו. למרבה הצער בבעיות המהותיות שנעלה כאן אין עוסקים לא אנשי התיאטרון הדתיים, לא הרבנים ואפילו לא המחנכים. נוח יותר להתדיין על הבעיות הטריטוריאליים של העירום ושל החברה המעורבת, שעליהן אפשר לוותר בלי כל קושי, ואף אפשר להתחמק בעזרתן מן הטיפול בבעיות של המהות. דומה, שה -"תיאטרון הדתי" הגיע לשלב כזה בהתפתחותו, ששוב אי אפשר להתעלם מן הבעיות הגדולות שהעיסוק הזה מעורר. מכל מקום חשוב לדעת שכל עתידו של "התיאטרון הדתי" תלוי בפתרון של בעיות אלו ובהכרעות ההלכתיות שיעשו לגביהן גדולי הפוסקים של דורנו.

במה שנוגע לתיאטרון, אני רואה לפני שלוש בעיות עיקריות.

1. בעית הטראגי או הקונפליקט ללא פתרון.
2. בעית ההתבוננות הקומית בעולם.
3. בעית השוויון כדוגמה למגמות כפולות ביהדות.

בעית הטראגי או הקונפליקט ללא פתרון.

ההבדל המהותי בין היצירה האפית ליצירה הדרמטית הוא בכך שהראשון בנוי על עלילה שמספרים עליה, על התפתחותה ועל פיתוליה, ואילו השני בנוי על עלילה מתפתחת לפני עינינו מתוך הדיאלוג הנשמע ומתוך העשייה הדרמטית הנראית לעין. היוצרות העלילה מתוך דיאלוג ומתוך הפעולות של שתי דמויות לפחות מגיע במוקדם או במאוחר באופן בלתי נמנע לידי ניגוד או לידי ויכוח בין השניים המשתתפים בעלילה. אנטינומיה זו בין השניים היא הבסיס למה שקוראים קונפליקט. מתוך תאור זה של התפתחות התהליך אפשר להבין שהקונפליקט הוא היסוד המהותי ביותר של הדרמה, ואשר בלעדיו אין להעלות על הדעת את התיאטרון בכלל.

רמתה של הדרמה תלויה לפי זה ברמתו או בעומקו של הקונפליקט. קונפליקט בעל רמה או קונפליקט מעמיק הוא זה, אשר בו נימוקי הצדדים לדבריהם ולמעשיהם הם אמיתיים ומבוססים על ערכים רוחניים בעלי חשיבות אנושית, חברתית ותרבותית. נתאר לנו ויכוח בין שני ילדים בענין בעלות על כדור. האחד טוען שהכדור הוא שלו, מפני שהוא קנה אותו בחנות פלונית, ויש לו קבלה על הקניה, וגם רשם את שמו עליו, ואפילו מצויים עדים שהוא מחזיק בכדור זה כבר שלוש שנים. לעומתו טוען הילד השני לאמור: אבל הוא היה מונח על השולחן שלי משך כל השיעור. ויכוח כזה הוא כמובן איננו רציני ואינו יכול להתפתח לקונפליקט אמיתי של ממש, מפני שלעומת הטענות המבוססות והמוכחות הנשענות על מערכת הערכים של זכות הקניין האישי של הילד הראשון, הטענה של של הילד השני היא

חסרת חשיבות ואין לו כל בסיס מוסרי ערכי. חמור יותר המצב כאשר שני המתוכחים טוענים טענות חסרות חשיבות וחסרות כל בסיס ערכי. במקרה זה הקונפליקט מתפוגג לגמרי או שאינו מגיע לכלל קיום בכלל.

מן המאפיינים העיקריים של הדרמה הוא, שבה הקונפליקט על שני ענפיו מתבסס על טענות בעלות חשיבות מעשית וערכית, ושני הטוענים צודקים באותה מידה. עובדה זו של הצדק העומד לצד שני בעלי הפלוגתא מונע מן הקונפליקט כל אפשרות של פתרון, ודבר זה מנציח את הקונפליקט והופך אותו למאבק קוסמי. אם מאבק זה מונע על ידי הגורל, או על-ידי האופי האישי הגורלי של אחד הגיבורים או של שניהם, והוא גורם גם לאסון, כגון מותו של אחד מבעלי הקונפליקט או של שניהם, הרי לפנינו טרגדיה.

ברוך קורצווייל במאמרו על "איוב ואפשרויות הטרגדיה התנ"כית" הראה, שהגורל כשליט מחלט בהווייה האנושית אינה מתישבת עם התפיסה התנ"כית וגם לא עם התפישה היהודית השומרת על הקשר עם עולמו הרוחני של המקרא. ביהדות אין לעולם גיבור חסר ישע החסר כל תקווה. אפשרות התשובה מזה, והחסד האלוקי מזה, יש בהם תמיד משום הבטחת פתרון לרגשות הטרגיים של האדם. גם הקונפליקט הניצחי הסר הפתרון אינו מתישב עם התפיסות המקוריות של היהדות. כניעתו של איוב, של אברהם, של שאול ואחרים מגיבורי המקרא וצידוק הדין עם קבלה מחלטת של מרות האל, הם הפתרון המקראי, והפתרון היהודי הדתי לבעית האדם. היהדות יודעת שיש רק אמת אחת ורק צדק אחד, גם אם לא תמיד האדם משיג אותם מפאת חולשת תבונתו. לעולם אין היהדות האותנטית מכירה בשתי אמיתות מקבילות, מפני שקיום יחד של שתיהן הופך כל אחת מהן ליחסית, וכפילות ויחסיות אלו כופרות באחדותו של האל המונותאיסטי היחיד הכל יכול והצודק תמיד, שהוא מצוי מעל לכל הערכים האחרים.

עם כל זה ידוע לכל שמצבים טראגיים ותחושה של חוסר אונים מתגלים לעיתים גם בעולמו של האדם הדתי והמאמין. סבל של צדיקים, מוות של תינוקות שלא חטאו, שלטון הרשע בעולם, אסונות טבע בלתי מוסברים ועוד אלפי בעיות נוקבות מעוררות שאלות קשות ויוצרות מצבים אנושיים הקרובים מאוד לגורל השולט שליטה מחלטת באדם שבטרגדיה יוונית. חוששני שאי אפשר לפתור את הבעיה בכל המקומות בכל הזמנים ובכל הסיטואציות רק לפי התיזה של קורצווייל, הטוען שרק הסקולריזציה הטוטאלית היה בכוחה לרוקן את גיבורי המקרא מאמונתם הדתית ולהפוך אותם לדמויות טראגיות. אפשרות זו אינה קיימת בשום אופן אם אנו מתחשבים באורח חשיבתם וברגשותיהם האותנטיים של הדמויות המקראיות. ואולם גם אם דבר זה אמת ויציב, עדיין נשאלת השאלה מה איתנו, שאנו איננו יכולים להגיע לרמת האמונה ולרמה הדתית של אברהם אבינו או של איוב ודומיהם. האם הנהיה שלנו אחרי הטרגדיה אומרת, שאנו התרוקנו לגמרי מכל הערכים של האמונה הדתית, או שמא יש דרך ביניים המאפשר לנו להחשב כשלומי אמוני ישראל, ואף מאפשר לנו למצא מעין הקלה של קתריזיס באמצעות ציפיה בדרמה טראגית, בלי להיות מנדחי ישראל וממנודיהם. כפי שכבר אמרתי מקודם, פתרונה של בעיה זו תקבע לא רק את עתידה של "התיאטרון הדתי, אלא גם את גורלנו כאנשים דתיים ושומרי אמונים.

בעית ההתבוננות הקומית בעולם.

הבעיה השניה שעלינו לעסוק בה היא בעית הראיה הקומית והאירונית של האדם ושל הקומדיה לצורותיה השונות כלפי האדם זולתו וכלפי העולם הסובב. ראוי להבין, כי ההתייחסות הקומית אל

העולם ואל האדם איננה רק הקלת ראש או זלזול בערכם, בחשיבותם, ביכלתם או ברמתם העיונית או המוסרית של האדם ושל העולם, אלא גם ביטוי לדאגה ליסודות אלה, וכן ביטוי לחוסר האונים שלנו לתקן את הדברים שנתעוותו מסיבה זו או אחרת. לפי זה היחס הטרגי והיחס הקומי הנם שתי תגובות מנוגדות לחוסר האונים האנושי ביחס לתופעות מדאיגות שבטבע האדם והעולם. ואולם אם בתגובה הטרגית פועלת מידה רבה של אמפטיה, ולפעמים אפילו סימפטיה ובמקרים מעטים אפילו מידת מה של הזדהות, הרי בתגובה הקומית יש נסיון של התרחקות ואפילו של בריחה מן הדאגה ומן העול המעיק של האחריות למתרחש בעולמינו. הצחוק שלנו הוא אם כן מין דיסוננס קוגניטיבי שבא לתרץ או להסתיר מעיני הציבור את התסכול שאנו חשים בגין אזלת ידינו כלפי מעשי איוולת מרושעים של זולתנו, וכלפי המכשולים שהעולם מעמיד בפני מאויינו.

אין צריך לומר שיחס דו-ערכי זה אל העולם ואל האדם, בייחוד אם הוא יחס גורף וכוללני, מונע את האפשרות של התייחסות דתית לדברים הנידונים. שני עקרונות יסוד של החווייה הדתית הם החרטה והתשובה נמנעים מאיתנו על-ידי הראיה הקומית כפי שהסברנו אותה כאן. דמותו של פאוסט היא אבטיפוס מוקדם של האדם החילוני המודרני, אך לא רק מפני שהוא חסר כל תחושה נומינוזית של קיום הרוממות האלוקית, כפי שדבר זה מוסבר על-ידי רודולף אוטו בספרו על "הקדושה", אלא מפני שכפועל יוצא מן החסר הזה גם אין בו לעולם חרטה על מעשיו ובכלל אינו מכיר את חוויית התשובה. קורצווייל הסביר במאמרו הנזכר שהחרטה, התשובה והכניעה של איוב מחסלים את חוויית הטראגי המרגשת על ידי גיבור הטרגדיה הגאה והמורד בגין תחושת צדקתו הערכית, תוך שגורלו הבלתי נמנע גורם לו לסבול ולפול ואפילו למות במרדו. לעומת זה בקומדיה ניטלת היזמה הן מן הגורל והן מן התשובה והחרטה, והיא ניתנת בידי הקומי המחסל את האפשרות של החרטה והתשובה ועל כן גם של החווייה הדתית הטהורה.

השאלה הקשה הנשאלת היא, כיצד אנו יכולים לפשר כאן בין החווייה הדתית הבאה בכוח החרטה, התשובה וקבלת האחריות, לתפיסת עולמה של הקומדיה, המתרחקת מן האחריות, מן החרטה ומן התשובה, ויוצאת ידי-חובתה בצחוק על מעשי האיוולת המרושעים. לפנינו אם כן מספר מערכות של תפיסות עולם מנוגדות ואולי אפילו סותרות. כשם שהתחושה הטרגית המעוגנת בקונפליקט חסר פתרון עומדת בסתירה לתחושה הדתית המאמינה תמיד בפתרון של ישועה, כך עומדת התפיסה הקומית הבורחת מקבלת האחריות אל הצחוק המשמש לכל היותר תחליף לאחריות, בסתירה גמורה לאמונה היהודית, שהיחס הרציני לאחריות, לחרטה ולתשובה הוא בראש מאווי. ושוב יש לומר, כי הפתרון העיוני הפילוסופי התבוני, ופסק ההלכה של גדולי הפוסקים המבינים את חשיבות הנושא, ומבררים את ההלכה על פי עקרונותיה, תוך שהם לוקחים בחשבון אף את הצרכים ההכרחיים המינימליים של הציבור שהם מחייבים לקיים את פסק דינם, הם שיקבעו את גורלו של מה שקראנו כאן כ - "תיאטרון דתי".

לדיון זה חייבים אנו להוסיף נקודה נוספת. אף על פי שהקומדיה מתרחקת מקבלת אחריות ישירה למתרחש בעולם הסובב אותנו, יש בצחוק שלה מידה רבה של ביקורת והטחת אשמה. הנסיון של עשרות השנים האחרונות מלמד שהציבור הדתי וכן הציבור החרדי אינם מצטיינים בנכונות לקבל ברצון דברי בקורת על מעשיהם, על מנהגיהם, על תפיסותיהם ועל השקפותיהם. כל אלה מזוהים אצלם, לעיתים שלא בצדק עם האמונה ועם המצוות עצמן. הזדהותו של ציבור זה עם האמונה ועם הדת ומצוותיה רבה ומלאה כל כך, עד כי כל בקורת על הציבור הדתי נתפסת מיד ככפירה בעקרונות האמונה והדת עצמן. הואיל ואחת התכונות הבסיסיות של הקומדיה היא הביקורת לא רק כלפי החוגים המתנגדים לנו, אלא גם כלפי עצמנו, יש הכרח גדול לחנך את הציבור הדתי והחרדי וללמדו

לקבל דברי ביקורת כיסוד הכרחי בתהליך התיקון העצמי, ובדרך לשיפור ההתנהגות ולהשבחת התפיסות וההשקפות. בשום מקום ובשום זמן אין תקדים לכך, שחברה כלשהי הצליחה לתקן דרכיה רק מתוך דברי השבח שהיא חלקה לעצמה. בנקודה זו יכולה הקומדיה לקבל על עצמה תפקיד חיוני ממש בשיפור דרכיו של הציבור הדתי, אלא שאף כאן נמצא הכול בידי אנשי התיאוריה והאידיאולוגיה, ובידי גדולי הפוסקים של הציבור הנידון. רק הם יוכלו לשתול בציבור זה את הנכונות לקבל דברי ביקורת כלבנים שמהן נבנית ההווה המתוקנת של חיי הציבור הדתי והחרדי.

בעית השוויון כדוגמה למגמות כפולות ביהדות.

ועתה הגענו לבעיה השלישית של "התיאטרון הדתי", אל בעית השוויון בסדרי העולם והאדם, או במבט כללי ועקרוני יותר אל הבעיה המתעוררת בגין גישה אמביוולנטית של היהדות אל נושאים שצפו ועלו בעקבות השינויים שחלו במציאות הרוחנית בעולם. לפעמים בעיות אלו אין בהן כדי להפריע לאיש, וטוב לנהוג בהן בשיטת "שב ואל תעשה", אך לפעמים הן תובעות מאיתנו הכרעות אישיות לא קלות, ולפעמים נחוצה בהן גם הכרעה הילכתית.

דברינו אלה נוגעים במעט או בהרבה גם בהצגה שהוצגה לפני באי הכנס על "התיאטרון הדתי". הצגה זו על "בן מלך ובן שפחה שנתחלפו" גילתה שביהדות מתרוצצות לפעמים תפיסות מנוגדות הנראות כסותרות זו את זו. אחת מהן היא היחס השיווני אל העולם ואל האדם, לעומת היחס ההיאררכי. ההצגה שהועלתה בכנס נכתבה כנראה לכתחילה בכוונות אלגוריות מאוד ברורות הקשורות בדרך זו או אחרת לתפיסות קבילות ידועות. לפי הדימוי הקבלי כשלון האדם בחטא גרם לשבירתם של הכלים ולנפילתן של ה - "ניצוצות" הטהורות אל הטומאה. מאותו רגע גורלי של שבירת הכלים תפקידו של האדם הוא לחפש דרך ולהשתדל להציל את ה - "ניצוצות", ולהעלותן מן הטומאה. ראייה זו של הדרך לתיקון העולם גרמה אפילו לגישות קיצוניות של "מצווה הבאה בעברה", שמשמעותה היא, שלפעמים חייב אדם לשקוע בטומאה כדי למצא שם את ה - "ניצוצות", לחברן יחד לשם תיקון הכלים שנשברו. בדרך זו הסבירו השבתאים את המרת הדת של שבתאי צבי, ועקרון זה שימש הסבר למעשי הנבלה של יעקב פרנק. זכותה הגדולה של החסידות, שהיא הצליחה לאכול את תוכו המתוק של הרימון תוך התנערות מן הקליפה שהיתה מלווה בסטיות.

במשמעותה האלגורית יש קשר בין המחזה על בן המלך ועל בן השפחה שהתחלפו לחלק מן הדברים שתוארו כאן. בן המלך, היסוד הנעלה שבעולם, היסוד של הנשמה והרוחניות נפל אל הטומאה של החמריות, וגדל במשפחה של פושעים. לעומתו בן השפחה גדל בארמון המלכות ושפע של מורים דואג לחינוכו. בחירת השחקנים הראתה שרק המיקום השתנה אך לא המהות. בן המלך שבבית השפחה היה עדין במבנה גופו, והוא צמח על אף מקומו לנער מעודן, ולעומתו בת השפחה שבארמון המלכות היה גס במבנה גופו, גס בהתנהגותו ובוהל בעולם הרוחני של הלימוד העיוני, הנוסך עליו שיעמום. המחזה מעמיד לפני הצופים מערכת של סדרי עולם שהתעוררו. לכל אורכה של ההצגה מורגש הצורך החיוני להחזיר את סדרי העולם מחדש לתקנם.

אלא שכאן מתעוררת בעיה רצינית. המשמעות האלגורית, בגלל היותה מפשטת כל כך ובגלל היותה חד משמעית באופן שרירותי לגמרי, לא בלטה כמובן מאליה מתוך הטכסטורה הדרמטית, ולכן גם לא הורגשה על-ידי הצופים. התנועה והפעולה הדרמטיות בטאו בקלות יחסית ובאופן ברור למדי את המשמעויות הסימבוליות העולות מהן בטבעיות. דבר זה אינו קורה למשמעות האלגורית המודבקת לכלי העולם באופן שרירותי, לפעמים בניגוד לקשר המשמעותי הטבעי. כלל לא מובן מאליה שבן מלך

הוא דוקא מיצג את עולם הרוח, אפילו לא בגין הקונוטציה הקשורה לכך, שישראל עם קדושים, הם בנים לה' שהוא מלך מלכי המלכים. ראשית כל זו רק קונוטציה עקיפה, ושנית יש גם קונוטציות אחרות פחות רוחניות כגון בני מלכים הקמים ב - ד' שעות, ואפילו במקרא מצויים סיפורים על בני מלכים שאינם מחמיאים להם ביותר. באופן דומה אפשר להראות גם שבן שפחה יכול בהחלט להתעלות לרמה רוחנית גבוהה. התוצאה היא שאין שום הכרח לראות בבן המלך את היסוד של הטוהר ושל הנשמה, ובבן השפחה את היסוד של הטומאה ושל החומר. לפי מה שידוע לנו הצגות אליגוריות שרירותיות מן הסוג הזה מחטיאות את המטרה לעתים קרובות ביותר.

מה ששנשאר לצופה בהצגה, הוא הצד החיצוני של החילוף בין בן המלך רם המעלה לבן השפחה משפל המדרגה שנתחלפו ביניהם. ועתה, בעיני הצופה בן המאה העשרים ואחת מסתבכים הדברים. מי מוכן היום לקבל את הדעה שאין שוויון בין שני הילדים, ובן השפחה הוא הגס במנהגיו ובן המלך נשאר מעודן במידותיו? האם באמת כבר מן הלידה יש הבדלים שרירותיים מן הסוג הזה בין בני שכבות חברתיות שונות? ואף על פי כן זה המסר שהאלגוריה הזאת משדרת לצופים בשם היהדות, ונראים הדברים שיש בדברים גם יסוד של אמת. ועם זה יש לשאול, אם אי אפשר שבני אדם יתקנו מנהגיהם ובן השפחה יעדן מידותיו ויהיה ראוי למקום שלו זכה בהסח הדעת? ובכלל מנין לנו הרעיון, שבכל המקרים חייבים לשנות את המצב ולהחזירו לקדמתו?

והרי כמעט בכל מה שאנו יודעים על היהדות אין הדבר כן. חכמינו ז"ל החשיבו כל כך את השוויון בין בני האדם, עד שהוציאו פסוק מפשטו (שמות כג 2). לפי רש"י יש לקרא את הפסוק לא תענה על רב לנטת אחרי רבים (להטת), באופן שמצרף את הביטוי אחרי רבים לשלפניו, ומשמע שלפי הפשט דווקא אין לנטות אחרי הרבים. והנה חז"ל הוציאו את הפסוק מפשטו, ופרשוהו בהיפוך, כדי ללמוד ממנו את העיקרון השוויוני שלפיו יש מקרים שבהם כן מתקיים הכלל של אחרי רבים להטת. דאגתם לשוויון לפני החוק נכרת גם במה שקבעו (במשנה בסנהדרין לב ע"א) "דיני נפשות מתחילין מן הצד", והגמרא שם לו ע"א מסמיכו לפסוק "לא תענה על רב". ורש"י על המשנה מסביר בד"ה "מן הצד": מן הקטנים, שמא יחייבנו הגדול ולא ירצו לחלוק על דבריו משום "לא תענה על רב", על דבריו של גדול. ולמדים אנו שהיו זהירין מאד שה - "קטנים" יוכלו להשמיע דבריהם כשווים ללא השפעה של הגדולים מהם בחכמה ובשנים. ועוד טעם לדבר: כדי לתת שוויון הזדמנויות לנידון.

עוד ידוע החיוב של "ולא תהדר פני גדול" (ויקרא י"ט 15), וכן החיוב "ודל לא תהדר בריבו" (שמות כ"ג 3). ביחוד נשמר העקרון של השוויון בענין לימוד התורה עד שאמרו " הזהרו מאוד בבני העניים שמהן תצא תורה" (נדרים פא ע"א), ואמרו עוד " הזהרו בבני עמי הארץ שמהן תצא תורה" (סנהדרין צו ע"א). וכן אמרו על התורה שאינה ירושה (אבות ב משנה י"ב) ואף-על-פי שזה נאמר כדי להרבות בלימוד, הוא הולם גם את עניינינו, והדברים ידועים.

לכן ראוי שמביני דבר וכן פוסקי זמננו יתנו לאנשי תיאטרון יראי שמים ויודעי תורה, את הכוח להחליט במקרים הרבים של מגמות כפולות במנהגי היהדות כיצד לנהוג. האם יש למנוע בכל מחיר התנגשויות בין מגמות נוגדות זו את זו, או שמא נאמר "אלו ואלו" וכו'. מכל מקום דרושה כאן החלטה עקרונית הניתנת מראש, מפני שאין כל אפשרות להעמיד פוסקים מוסמכים על כל במה שבו עולה המסך. הדרך של בקשת פסיקה לכל מקרה לגופו הנה גם מסוכנת ביותר. היצמדות לפוסק אחד עלול לעורר ערעור מצד פוסקים אחרים. הואיל ומדובר בענין ציבורי המוצג לפני הרבים, והואיל ואנו דנים במקרים של מגמות כפולות במנהגים או בדעות, יוצר מצב שבו יפסקו המוסמכים זה בכה וזה בכה,

ובמקום פתרון ירבו הויכוחים ויגבר המתח, והעולם יהיה כמרקחה. אפשר שבדברים הקלים השנויים במחלוקת צריך להעניק שוויון לכל, ולנהוג לפי השיטה של עביד כמר עביד, ועביד כמר עביד.

והנה אחר שרבי עקיבא עלה לגדולה, ואחריו עשו כמוהו משך דורות ההסטוריה אלפים של למדנים בני עניים שעלו מעלה מעלה במעלות התורה, ואף היום קורה כדבר הזה יום אחר יום גם בתחומי המסחר, המלאכה, המדע, האמנות והפוליטיקה, ואין פוצה פה ומצפצף. והנה אחר כל זה עדיין לא ברור מדוע חייב תמיד בן השפחה לחזור למקור מחצבתו, על אף שלפעמים אפשר שהוא מתאים יותר למלוכה מבן המלך עצמו. בעיה זו קיימת במיוחד כאשר המישור האלגורי משמש כפרוש שרירותי שאינו מסוגל לשמש פרוש מובן לכל. אין אני יודע אם אפשר להשאיר ענין זה לציבור להתגדר בו. דבר אחד ברור לי בלי כל ספק. בלי פתרון מוסכם מראש אי אפשר, כי בלי פתרון כזה איש הישר בעיניו יעשה.

ה. לסיכום: יש לחזור ולומר, כי נראה שאנשי התיאטרון הדתי שלנו חייבים להבין שאין כל קושי לכתוב דברי שבח מופלגים על מעשיהם, על השקפותיהם ועל הבנתם היסודית את המדיה של התיאטרון, ולפאר אותם בכל מיני פאר והדר. זה היה בודאי מחמם לא רק את ליבם שלהם, אלא גם את ליבנו אנו, וגם את לב הקוראים. ואולם דברים אלה לא היו גורמים בשום דרך לא לתיקון של פגמים, שאין בעולם יצירה אנושית הנקיה מהם, ובודאי שהם לא היו גורמים לחשבון נפש כלשהי אצל העושים במלאכה. לכן חשובה כל כך הביקורת, ולכן אין להעלות על הדעת אף לא תחום אמנותי בלעדיה. רק האינטראקציה בין העשייה של התיאטרון בשילוב עם דברי הביקורת יש בכוחם לקדם את נושא דיונו, ולהעלותה לדרך המלך. הבא נקווה שכל העושים במלאכה, שחקנים, במאים, מחנכים, מבקרים ורבנים, לכולם יעמוד להם כוחם ויוכלו למשימה לטובת הציבור הדתי, לטובת עם ישראל כולו, ואף לטובתה של האמנות השקולה והמאוזנת.

תיאטרון אחר או תיאטרון של ערכים עבור הציבור הדתי.

א. על עקרונות היסוד של התיאטרון מול עקרונות היסוד של ההלכה.

אחת מן הבעיות המרכזיות של החינוך בתקופתנו היא נטיתן של מערכות החינוך ליהנות משני העולמות. מצד אחד רוצים הם לזרום עם הזרם הניהיליסטי והפוסטמודרני של העולם החילוני, ולתת מירב של חופש לכל פרט, ואפילו הוא תלמיד שטרם בגר כל צרכו. מצד אחר מרגישות מערכות החינוך, באיזו פינה עלומה בתודעתן, שחופש כזה אינו קיים בשום מציאות ידועה לנו, ואפילו תיאורטית אין ביכלתו להתקיים, מה גם שאין הוא מסוגל להכין את התלמיד לקראת החיים הממשיים, כי אלה דורשים מן האדם בין אם הוא צעיר ובין אם הוא מבוגר, להשמע לזולתו הממונה עליו, ולקבל את מרותו של אדם אחר הנחשב מנוסה, ידען ומומחה יותר ממנו. התלמידים עצמם זקוקים להתפתחותם לדמות אב סמכותית ותובעת לא פחות מאשר לדמות אם רכה ומקבלת. עובדה היא שמורים סמכותיים מטבעם מקובלים על התלמידים ואף על המבוגרים הרבה יותר מחבריהם הפוסחים על שני הסעיפים. נראה לי למשל, כי סוד הצלחתו של ישעיהו ליבוביץ' בחברה הישראלית בא לו יותר מאופיו הסמכותי וההחלטי, מאשר מן התכנים הלוגיים של מסריו.

אין תקנה לחינוך שלנו כל עוד הוא לא יתעשת ולא יטול לידי את הסמכות להטיל משימות על התלמידים, ולדרוש מהם את ביצועם, כדי שיוכלו לאחר מכן לעשות את המוטל עליהם לכשיתבגרו. אם אנו נותנים כסף לילד על-מנת שיאהב את הוריו, התוצאה תהיה שהוא יאהב את הכסף ולא את ההורים. בדומה לזה אם נתן לתלמידינו "צ'ופרים" כדי לחבב עליהם את הלימודים ואת מקצועות הלימוד, הם יאהבו מאד את כל ה - "צ'ופרים", אבל אם נבדוק את מצבם לאחר עשרים שנה יתברר, שהצ'ופרים כלל לא השפיעו עליהם באופן שיאהבו את הלמידה, או יהנו מעצם רכישת הדעת. ואולם בטווח הקצר של שנים מעטות הם יראו מרוצים מן הצ'ופרים, ומחנכיהם יוכלו לטפוח על כתפי עצמם על השגיהם המדומים והזמניים.

לכל הדברים הללו יש השפעה עקיפה למה שנוגע לניסיון ליצור כאילו יש מאין, מין עוף מוזר שקוראים לו תיאטרון דתי. לפי הבנתי המקצועית, תיאטרון צריך להיות תיאטרלי, וכשם לא יתכן ליצור רפואה דתית, וכשם שלא יעלה על הדעת לעסוק בפיסיקה או באלקטרוניקה דתית, כן הוא הדבר הזה. ואולם כאשר אנו מדברים על תיאטרון נוסח המערב, נראה הדבר כאילו אנו דנים בצלב יהודי. במערב סבורים הכל, ואף אצלנו חושבים כך, שהתיאטרון הוא כולו תוצרת יוון והוא צמח על בסיס האלילות, והוא אף ממשיך לשמור על ערכיה. על יסוד דעה זו, ועל יסוד ההכרות עם התיאטרון היווני של ימי קדם, התנגדה היהדות מאז ומתמיד לתיאטרון מכל וכל, עד שאפילו הדביקו לו שמות גנאי כגון "טרטיראות", והיו אפילו שזיהו אותו עם זירת ההתגוששות, שבני אדם אולצו בהם להתגושש עם חיות טרף. ועם זה קמו לנו בדורנו צעירים, ואף חברים לא כל כך צעירים, שבקשו לכבוש מן הגויים אף תחום זה, בחינת "להוציא בולעם מפיהם", ומבקשים ליהנות מן היתרונות החברתיים, החינוכיים ואפילו הדתיים, שהתיאטרון יכול להעניק לנזקקים לו. מה שמצער בעיני זה הוא, שבשלב השני של התהליך, נוצר מעין ניגוד בין הרצון לפנות אל התיאטרון, ובין הרצון לקיים את ההלכה.

חמור הדבר, שהחינוך הדתי יצא נוכח הבעיה שנוצרה בדברים מגומגמים בלבד. כמו במקרה של הדימוקרטיה ושל חופש הדיבור, כמו במקרה של השוויון ושל הפלורליזם, וכמו במקרה של שלטון החוק וסמכות בית המשפט על כל דרגותיו, כך גם בענין החינוך, וכך גם בענין של מה שקרוי "תיאטרון

דתי", היינו מן הפוסחים על שני הסעיפים, ולא ידענו לומר באופן חד משמעי, שאינו משתמע לשתי פנים, שאין לנו דבר בעולם, ויהא הוא מן הרעיונות הנעלים ביותר, העומד מעל להלכה. כל יהודי ירא שמים, היודע יראת שמיים של אמת מהי, חייב להכריז יום יום [ואולי צריך לצרף דבר זה לאמירות שבסוף התפילה], שאנשים יראי ה' מוכנים להעריך ולקבל רעיונות נעלים של העולם החילוני, אבל רק עד הנקודה שבה אין היא באה לידי סתירה, ואפילו סתירה קלה עם ההלכה, כי בשבילנו ההלכה, ולא חשוב באיזו אופן, היא דבר האלוקים, ומעליה אין ולא כלום. לכן ההלכה היא מעל למדינה, מעל לצה"ל, מעל לדמוקרטיה, מעל להומניזם, מעל לחופש, מעל לשוויון, מעל לפלורליזם, מעל לחוק, מעל לבתי המשפט כולם [כולל בג"ץ], ואפילו מעל למוסר האנושי המקובל. אילו נהג אברהם אבינו ע"ה כעצתם ה - "מוסרית" של השילוש קנט, בובר וברגמן, והיה מסרב לתביעה האלוקית, איש לא היה שם אל ליבו את הזוועה שבקרבות אדם, לא היו שומעים את האיסור של "אל תשלח ידך אל הנער", ועד היום היו העמים מדשדשים בביצה של קרבות אדם. לכן כל הערכים כולל המוסר דומים לפני ההלכה כעפרא דארעה. לכן גם אם יכולה ההלכה להתפתח מעט, היא עושה זאת על-פי דרכה ועל פי עקרונותיה היא, אבל בשום אופן לא על-פי דרישות הדימוקרטיה או ההומניזם. עלינו ללמד את העולם כי ההלכה היא רשאית, ואנו אין אנו רשאים.

ולכן אם ההלכה תקבע שאין, ולא יכל להיות תיאטרון דתי, או שאסור לעשות תיאטרון בכלל, אזי ידינו כבולות ואין אנו יכולים לעשות דבר. מה שאולי כן אפשר לעשות בכל זאת, הוא לשכנע את גדולי ההלכה, שהתיאטרון הוא כלי נחוץ ואפילו הכרחי בימינו, ושאונו מסוגלים לעשות תיאטרון שיכולה ללכת יד ביד עם ההלכה. במטרה זו ניסו העושים במלאכה, העומדים אל מול פני המלחמה החזקה במסירות נפש, לברר שמא אפשר לעשות תיאטרון שהוא **ח א ת** - ושונה במהותו מן התיאטרון המקובל, כדי שהוא יוכל להתקבל על דעת ההלכה. לשם שינוי כזה צריך כמובן לשנות את התיאטרון, ושינוי זה יכל לגרום שהוא שוב לא יוכל להקרא תיאטרון בכלל. בדרך כזו של נסיון לשנות את התיאטרון ולסטות ממהותו, אנו עלולים לרוקן אותו מכל תכנו, ולהגיע למצב ששוב לא תהיה בו כל תועלת.

האמת היא שאני בכלל אינני אוהב את המילה **ח א ת** - בגלל הקונוטציה ההדוקה שלה לאלישע בן אבויה ולדרכו. לעניות דעתי התיאטרון **ח א ת ר** זה הצומח מתפיסת אלישע בן אבויה, נמצא דווקא במקום אחר. הוא נמצא בתיאטרון ה - "קמרי", ב - "הבימה", בתיאטרון ה - "חן", בתיאטרון "גשר", בפסטיבל עכו ובשאר הפסטיבלים ובכל התיאטרונים הנוהגים אחרי התפיסות הניהיליסטיות - האנטי-תרבותיות והפוסטמודרניות. תיאטרונים אלה הם היוצרים תיאטרון שהוא **ח א ת ר** - שהוא אינו תיאטרון אמיתי, אלא רק סילוף ניהיליסטי זול של התיאטרון.

התיאטרון שלט לא צריך להיות אחר בשום אופן עליו להיות רק מקורי ואמיתי - על-ידי שיבה אל מקורותיו התיאטראליים חבסיסיים של התיאטרון לכן אני מבקש למצוא את הפתרון לא בדרך המבקשת לשנות את ההלכה - וגם לא בדרך המבקשת לשנות באופן מהותי את התיאטרון.

אני טוען שהתיאטרון והתיאטרליות מעצם מהותם הראשונית והמקורית אין בהם דבר שצריך להתנגש עם ההלכה. אם לומדים את התיאטריות של הספרות ושל התיאטרון כראוי ובלי משוא פנים, מגלים עד מהרה שלא כצעתה. בשני מאמרים שעסקו בבעיות ספציפיות שהתעוררו בזמנם כבר הראתי, שלא כל מה שעושה התיאטרון בימינו, הוא שייך לעצם מהותו. הראתי גם, שדווקא הריאליזם המימתי הקיצוני, זה הגורם לתיאטרון של ימינו להציג עירום, או לפגוע בשאר דיני צניעות, ריאליזם זה, לא זו בלבד שאין הוא ממהותו של התיאטרון, אלא הוא דווקא אויבו המושבע, וכל ראשי המדברים על הנושא יודעים שיש ריאליזם שונה ייצוגי, שהוא בהחלט ראוי לבא בקהל, והוא עיקר.

דברים אלה אני מבקש להשלים כאן ולהראות, שבאמת אין התיאטרון אלילי ממהותו ויתכן אפילו שיש לו אף מקורות יהודיים. אתחיל אולי בדיון בדעה המקובלת על מקורו היווני והאלילי של היסוד התיאטרלי. ובכן לא קשה להראות שהדבר לא היה ולא נברא. אם נבדוק את עקרונות היסוד של התיאטרון נמצא שבכל תיאטרון יש תפאורה, הנותנת את הרקע, וקובעת את מקומו של המחזה במקום, בזמן, ובספירה הפילוסופית. אף-על-פי שהתפאורה מקלה ביותר על קליטת המסרים, יש היום רבים המוותרים עליה לפחות חלקית. מכל מקום, עם תפאורה או בלעדיה, אין כל סיבה סבירה שיסוד זה יבא להתנגשות עם ההלכה, אלא אם כן מדובר בתפאורן, שבכונת מכוון יחפש דרכים להדהים ולהרגיז אנשים דתיים.

יסוד נוסף בתיאטרון הוא הדמות, והיא מוצגת לפנינו בלבוש, בהבעה, ובמימיקה המעניקים לה את איפיונה. אפיון זה זוכה להעמקה ולהעשרה באמצעות הדבור והדיאלוג החושפים את המהויות האנושיות הפנימיות. גם התנועה היא מן היסודות של הביטוי התיאטרלי, ואף היא חושפת את טיב הדמויות, ואף מפרשת את היסודות הנוספים הבאים אחריה כגון הקונפליקט, הדיאלוג והעלילה. חשיבותה של התנועה הנה מרכזית, עד שבלעדיה אי אפשר לדבר על דרמה [מילה המתפרשת כתנועה]. אם ידע הבימאי לשמור לאו דוקא על מצוות ההלכה, אלא על מצוות הטעם הטוב, אף התנועה שיכולה להיות ארוטית ועל-כן פרובלימטית מבחינת ההלכה, אינה חייבת להגיע לעימותים עימה. ההלכה מסתפקת כאן במצוות הטעם הטוב כדי להיות מרוצה, אבל על המעט הזה אין היא יכולה לוותר.

דעת רבים היא שהקונפליקט הוא עיקר העיקרים של המחזה הדרמתי. עיקר כוחה של הדרמה היא בכך, שאין היא מציגה לפנינו עמדה סוביקטיבית אחת, אלא היא מעמתת בין שתי תפיסות, המתנגשות ויוצרות קונפליקט, ומאירות את העמדות משתים או יותר זויות שונות, או משני הבטים מנוגדים ואפילו סותרים. הדיאלוג הוא כמובן הביטוי המילולי של הקונפליקט. אפשר אמנם לבטא קונפליקט אף בפנטומימה, אבל הדיאלוג נשאר היסוד השליט באמנות הדרמתית, ויהא זה קשה מאוד להעניק מסרים לקהל המקובל בלעדיו.

הגענו עתה אל יסוד העלילה ואל יסוד הסמליות, שיחדיו הם מחברים בין כל היסודות האחרים. היסודות הנבדלים השונים הופכים באמצעות העלילה מזה והסמליות מזה לאחדות משמעותית אחת. הסמליות, שהיא יסוד היסודות של כל האמנויות, היא ההופכת את כל היסודות האחרים, ובעיקר את העלילה, ליסוד בעל משמעות אנושית, חברתית, תרבותית ודתית, ומצילה בזה את כל האמנויות, וכמובן גם את התיאטרון, מן הטריטוריאליזם ומן הפשטנות החד ממדית.

מה שהתברר בדיון קצרצר זה, על-אף צמצומו, שהכל תלוי באישיותו הנוחה והמאוזנת של המחבר, או של הבימאי. כל היסודות התיאטרליים שאזכרנו כאן, הם כשלעצמם, אין להם כל נטיה להתנגש לא עם ההלכה ולא עם כל סמכות חוקית או מוסרית אחרת. במאמרים הקודמים בנושא זה, כבר הבהרתי שהעירום, וכך גם הליהוק הדו-מיני, אין להם דבר לא עם עקרונות הדרמה, ובודאי לא עם עקרונות הריאליזם. לפעמים ההיפך הוא הנכון, והם רק משיחים את הדעת מן העיקר התיאטרלי. בהצגה "שלוש אחיות" של ציכוב, נעמדה אחת האחיות לעשות לעצמה מקלחת לקראת השנה. לשם כך היא התפשטה לחלוטין, נעמדה בתוך קערה, ושפכה על עצמה מים מתוך קנקן. בסצינה זו, שום דבר מלבד העירום לא היה ריאליסטי - מימטי. הקערה היתה קטנה מכדי לשמש לשם מקלחת, והקנקן הכיל כמחצית הליטר של מים, מה שאינו מספיק למקלחת הראויה לשם זה. והנה העירום הזה, הריאליסטי כל כך פשוט הסיח את הדעת לחלוטין מן המסרים של ההצגה. מלבד הבעיה, "לשם מה בכלל זקוקה גברת זו

במקלחת, ולשם מה חייבת היא לעשות זאת דווקא על הבמה, העסיקה אותי הבעיה של המים. היתה זו תקופה בעיצומו של החורף, והטריד את דעתי מאוד אם המים שהגברת חסרת הבושה שפכה על עצמה היו קרים, או חמים. לא די שהיא אולצה לעמוד במערומיה בחורף הקר, היה עליה לשפוך על עצמה מים קרים! מחשבות אלו הסיחו את דעתי לחלוטין מעיקרה של ההצגה, וכך העירום שמש בתפקיד של **הזרה** שכמוה אתם מוצאים רק במחזות של ברטולד ברכט. אבל אצל ברכט הדבר לפחות מכון וממלא שליחות תיאטרלית.

ועתה, נוסיף עוד, שלא זו בלבד שאין התיאטרון חייב להתעמת עם ההלכה, אלא שיסודותיו על כל המרכיבים שמנינו כאן, מצויים אף במקורות שלנו. לשם הדגמת הענין נצטמצם לספר בראשית בלבד. תארו לכם את הקונפליקט בין אדם הראשון לחווה אמנו, בשעה שאדה"ר שב למערתם בשעת לילה מאוחרת, וזוגתו המצפה לו מביעה לפניו את חששותיה [לפי המדרש], שמא מצא לו אחרת במקומה. קל ממש לשמוע את התחפשויותיו המילוליות של אדה"ר, בנסותו לרצות את זוגתו. האם יש לכם דבר תיאטרלי יותר מסצינה זו? אבל אנו יודעים שגם הנחש התחפש למשהו אחר, ואדה"ר התחפש גם בפני הבורא כשהוא שאל אותו "איכה?". לעומת ההתחפשויות המילוליות, מצאנו את יעקב אבינו מתחפש לפני אביו יצחק בתלבושת תיאטרלית למדי. והנה גם עשוי שאל את אביו, "כיצד מעשרין את המלח?". כך מצאנו את לאה המשתמשת [לפי המדרש] בסמניות של אחותה רחל, ואף תמר אשת ער ערכה הצגה בתלבושת מיוחדת, ועם מערכת שלמה של אביזרי במה, ויוסף הצדיק ערך לפני האחים הצגה שלמה מספר פעמים. וכל זה מצאנו כבר בספר הראשון במקרא, ומה אפשר עוד למצוא בשאר הספרים, במדרשים ובדומיהם? [להרחבה עיין אצל **ניסן אורט- חדרמה במקרא- חוצאת המרכז העולמי לתנ"ך- תשנ"ז ירושלים**].

נראה אם כן שהיסודות התיאטריים הם אוניברסליים, ויש להם יסודות ביהדות כמו בשאר דתות, בשאר האומות ובשאר התרבויות. לכן נראה ברור שכל מה שהוא תיאטרלי מקורי, אמיתי ולא מזויף הוא הולם גם את התיאטרון היהודי. לכן כל מי שיעניק לנו תיאטרון שאיננו חיקוי חיצוני מזויף, אלא בנוי על תיאטרליות אמיתית, על חיקוי המהות הפנימית הסימבולית, על הקנפליקט האנושי הרווי כנות, על הדיאלוג הגלוי והמעמיק, על מימיקה, על גסטיקולציה, ועל תנועה אותנטיים, ואלה יציגו לפנינו דמויות ועלילה אוטנטיים, ובתנאי שחיבור הטכסט והבימוי ימסרו לידי אדם שהוא איש תרבות, ובעל מצפון, היודע לשמור על גבולות הטעם הטוב, הוא יעניק לנו תיאטרון שיוכל לעמוד אף בקריטריונים הדתיים המחמירים ביותר.

ב. על השקר ועל הסמליות בתיאטרון.

כבר הראתי הן בתחילת מאמר זה וכן בשני המאמרים הקודמים שהזכרתי, שהתיאטרון - כל תיאטרון בנוי לא רק על הדמויות ועל אפיון הנפשי, לא רק על הפעולות [תנועות] הדרמטיות התואמות של דמויות אלו, ולא רק על הדיאלוג הדרמטי המבטא את הקונפליקט שבין הדמויות, אלא גם על המהות השקרית, המתחזה, ועל העמדת הפנים של הדמויות, של המקום, של הזמן, של הדיאלוג ושל העלילה. בתיאטרון, במחזה הדרמטי הכל שקר והכל הוא העמדת פנים. הדמות על הבמה מציג לא את עצמו, אלא מישהו אחר, והוא אינו מצוי במקומו האמיתי, אלא על הבמה שמול הקהל, ואף אין הוא מגלם את תפקידו בזמנה של העלילה, אלא בשעות שבין תשע לשתים עשרה בלילה, שהוא הזמן של ההצגה. אפילו הדיאלוג, והקונפליקט, ואף העלילה מפוברקים לפי דמיונו של היוצר. וכבר הדגמתי דבר זה על-ידי אותו כלב במחזה "עכברים ואנשים", שלא היה קים כלל ועם זה יוסי ידין היה מושך בו ברצועה, ורבים מן הצופים סברו שראו על הבמה כלב של ממש. ואפשר להוסיף לזה את משחק האצבעות בסרט "ההסדר", שבו הנגיעה של צל אצבעותיו של הבחור בצל אצבעותיה של הנערה שמשו תחליף לנגיעה

הממשית של גוף בגוף האסורה על פי אמונתם המקודשת של הדמויות. דוקא משחק שקרי מדהים זה מעלה את ערכו התיאטרלי של הסרט, ואילו הצליח הבמאי למצוא מספר תחבולות דומות נוספות, היה מעניק לסרטו ערך דרמטי של ממש. הואיל והוא רחוק ביותר מן החיים שהוא דן בהם, ואין הם חלק מהווייתו, אין פלא שהוא לא מצא. ואולם נראה שבכורח הנסיבות הוא מצא את הדרך, ומי יתן וימצאו הבמאים שישכילו ללכת בדרך זו.

העובדה שבתיאטרון, הליצן המצחיק הנראה לנו כשוטה בזוי, דווקא הוא נחשב לחכם האמיתי היחיד שבהצגה מראה, שההתחפשות האמיתית בתיאטרון אינו בתפאורה, ואינו בבגדים שהשחקנים לובשים, אלא במהות האנושית המתחפשת במהות אנושית אחרת. השחקנים המציגים לפנינו מחליפים את זהותם לזהותה של הדמות מן ההצגה. מסיבה זו אין כמובן בעיה של להוק מחזה בשני המינים. גברים יכולים לשחק בהחלט דמויות של נשים, כשם שנשים יכולות לשחק בתפקיד של גברים. כך נהגו בתיאטרון של שקספיר ולא שמענו שהדבר פגם במהות התיאטרלית. עובדות אלו מעוררות כמובן את בעית האמת הצומחת מן השקר, על-ידי הצגת העולם החיצוני, המוחשי, הדינוטטיבי, והחד משמעי כשקר, כאשר לעומתו מתגלה הצגת העולם הפנימי, הרוחני, הקונוטטיבי והרב משמעי כאמת. כמו בספרות, כך גם בתיאטרון, נחשב לעיתים הפיקח שמבחינה פיזית הוא רואה מצויין, לעוור גמור לכל מה שנוגע לעולמו הרוחני. וכך מצאנו בספרו של ליונל טרילינג את הדברים הבאים:

כל סוגי הספרות נוטים להתענג בבעית המציאות- ואני מתכוון בזה לניגוד המסורתי בין מה שהוא בחינת #יש# ובין מה שרק נראה כ- #יש# #האינך רואה# מבקשים את לצעוק לאדיפוס- בשעה שהוא עומד לפנינו ולפני גורלו בעמדתו הרציונלית היהירה/ בסוף המחזה מגלה אדיפוס בדרך הקשה- שעכשיו הוא כבר רואה את מה שלא ראה בתחילה/ #האינכם רואים# מבקשים את לצעוק שוב לליר ולגלוסטור- שני האבות המרומים שרימו את עצמם/ והרי שוב אין זה אלא עיוורון- מין עמידה נגד דרישות המציאות- ונסנות להתפתות למראית העין בלבד/ וכך לגבי אוטלו; #חמציאות לפניך- וכיצד יכול אתה להיות טפוש כזו@# וכך אצל אורגון של מוליר; #אישי ואזרחי חטוב- רק התבונן בטרטיף- ומיד תבין את המתרחש באמת# וכך גם אצל מילטון; #היזוהרי אישה- וכי אינך רואה שזהו נח@#

[202]. [page Books, New-York 1953, Imagination, Doubleday Ancor Liberal The Trilling, Lionel

לא מקרה הוא שכל הדוגמאות של טרילינג הן מתחום הדרמה. אם כל יצירות הספרות מבקשות להכיר את האמת שבמציאות נעשה הדבר בדרמה הבנויה על קונפליקט המגלה לפחות שני אספקטים, פי כמה וכמה. לפי זה כל יצירה אמנותית היא הצגת ההבדל בין מה שרק נראה לנו כיש, או מה שרק נראה לנו כמציאות ובין מה שקיים באמת בעולם הממשי. דבר מעין זה מצאנו כבר ביחסו של יצחק אבינו לבנו הרשע, עשיו, ומתברר שגם יצחק לא ראה את האמת ביחס לבנו האהוב. והנה, במה שנוגע לגלוסטור, כבר שמענו דעה מעניינת מפי מבקר ספרות חריף. גם גלוסטור, [מן המחזה המלך ליר], שבנו הפראי והאהוב גרם לו שיוציאו את עינו, ודוקא בנו המודח כמעט הציל חייו וטפל בו בעוורונו, לא השכיל להבין את המצב לאישורו. אותו מבקר חכם, לא התיחס כלל לצד הפיזי - הריאליסטי של העוורון ואמר כי: "גלוסטור, כל עוד היה פקח היה עוור - ורק משנתעוור הוא התפקח" וזה ההבדל הגדול במחזה הנידון הן אצל המלך ליר עצמו, והן אצל האציל שלו גלוסטור בין השקר שרק נראה לנו כמציאות, ובין האמת שקיים בממשות.

הדיון בשקר מוביל אותנו לתכונה נוספת והכרחית של התיאטרון, הלא היא הסמליות. האמרה "כל העולם במה" פרושה שכל העולם הוא מטאפורה, או סמל. ברור מכאן שבכל במה יש תפקיד מרכזי

לסמליות. מכאן עלינו להבין גן, כי כל מי שמדבר על תיאטרון ריאליסטי במובן המימטי, אינו יודע ואינו מבין את מה שהוא שח. נראה גם שדוקא הריאליזם המימטי-הפשטני הוא האנטיתיאטרלי ביותר, שהרי אין בו כל התחפשות, הכל ניתן בו בגלוי, והכל מיצג את עצמו בלבד. לכן עלי לשוב כאן שוב על מה שכבר אמרתי, והוא, שהראליזם המימטי אינו אפשרי בתיאטרון בכלל, אבל יש לעומתו ריאליזם מייצג [על-פי הסברו של מנחם בריןקר], שהוא ריאליזם סמלני, מין ספק ריאליזם, שבו אנו רואים מאחורי כל יסוד מוחשי את היסוד הנפשי או את היסוד הרוחני.

דוגמאות יש לנו כמובן לרוב, וליאונל טרילינג כבר מנה אחדות מהן. למשל על "גודו" מן המחזה "מחכים לגודו" מתעוררת מאליה השאלה "מיהו בעצם גודו זה?". האם לא ברור לכל שזה מישוהו, או אולי אפילו משהו שמאד מאד מחכים לו, אבל הוא כנראה בכלל לא בא. האם מתכוון בקט לספר לנו על המשיח? ואולי זה האדם המושלם במידות שכולנו מבקשים להדמות לו? האם מדובר בתקופה טובה ושלמה יותר מתקופתנו אנו, ואולי זה זמן הגאולה, שהיהדות מצפה לו כל יום? ואולי זה בכלל האלוקים, שהאדם הדתי מתגעגע לקראתו? מה שברור הוא ש - "גודו" זה הוא בלתי נראה, ובלתי מושג, ואינו ממלא אחר הציפיות, ואיננו מגיע לפי הזמנה. ואולי, וגם לפרוש זה יש אחיזה במחזה, גודו הוא מישוהו שאינו מקיים הבטחות שהבטיח? ולבסוף וכמסקנה, האם אין כל אלה משמעויות סימבוליות לציפיותינו מן החיים ומן העולם.

דומה הדבר ביחס למחזה על שני הזקנים המחכים לבואם של המוזמנים ב - "הכסאות" של יונסקו? הבימאי של ההצגה דאג, שהכסאות המועמדים בשורה יהיו כסאות ישנים מן המאה הקודמת, כדי להעניק להצגה עומק של זמן עבר, וכן דאג שיתאימו את התפאורה לגילם של שני הזקנים, המחכים בכל מאודם להופעתו של מישוהו למסיבה שלהם. ואולם ברור לכל מבין בתיאטרון, שלו הכסאות וצורתם הם החשובים. לא העצם הריאלי החמרי הוא החשוב, אלא המשמעות שהוא נושא בקרבו. החשוב כאן, והריאליסטי האמיתי כאן הוא, שמדובר בכסאות שאיש אינו בא לשבת עליהם. הריאליזם המימטי נתפס כאן כיסוד טריוויאלי חסר חשיבות וחסר כל משמעות. באופן זה הופכים כאן "הכסאות" כמיצגים של שני הזקנים הבודדים והעזובים על-ידי הכל.

ואולם גם שני הזקנים של ההצגה אין עיקר משמעותם הזקנה בלבד. בתקופות קדומות הזקנים לעולם לא היו עזובים ובודדים. במשפחה הפטריארכלית, שבה ישבו הילדים בצל משפחותיהם, על הנכדים ועל הנינים באותו חצר או בחצרות הסמוכות, ישבו הזקנים בכבודו של עולם. רק עם האורבניזציה התפתח מצב שבו התרחקו הצעירים מן הבית והזקנים נותרו לבדם. והנה בעיר הגדולה נוצר מצב שבו אף הצעירים הפכו בודדים המחכים בכליון עיניים שיבוא מישוהו לשבת על הכסאות שהכינו. ואיש אינו בא. ובימינו ימי האינטרנט, יש ואנו יושבים מול העולם הגלובלי, מקושרים כביכול לכל העולם, אבל איש מהם אינו יודע לא את זהותנו ולא את מהותנו האמיתיים. ואנו יושבים יחד עם העולם כולו בחינת Solitudo Magna Civitas Magna. לכן בימינו אפשר להציג את המחזה "הכסאות", עם ריהוט מודרני ועם שחקנים צעירים. הדבר מאלף במיוחד לאור העובדה, ששני הזקנים ב - "הכסאות" הם כנראה איש ואשתו, ותחושת הבדידות שלהם ממרמזת גם להתפוררותו של מוסד המשפחה.

מה שברור למעלה מכל ספק, כי הריאליזם אם יש דבר כזה במחזות אלה, הוא אינו ריאליזם מימטי, והוא אינו מוצא את מיצויו בחקוי הכלים, וגם לא בחקוי המדויק של הצד החיצוני בדמות האדם. הריאליזם כאן הוא דוקא במיוצג - במהות הפנימית של הדברים ושל האדם. לריאליזם זה קוראים ריאליזם מייצג. הריאליזם המימטי הוא גילוי חד ממדי בלי כל התחפשות למשהו אחר, בלי כל משמעות נוספת, ועל-כן הוא פשטני ושיטחי ובכלל לא תיאטרלי. בה במידה, שבה מחזה דומה יותר

לממשות של החיים באותה מידה הוא פחות תיאטרלי. רק אם אנו מבינים, שבאמצעות כלי הממשות עלינו לייצג ולתת את עולם המהויות, רק אז אנו יכולים ליצור תיאטרון אמיתי ותיאטרלי, ואז אין לנו שום צורך בתיאטרון **אחר** במקרה זה יכולות הנשים להיות מיוצגות על-ידי גברים, והגברים על-ידי נשים, ואין בזה כל בעיה אמיתית.

ג. ריאליזם, זיוף ואוטנטיות.

אמרנו שכל האספקטים החיצוניים של התיאטרון הם שקר. העולה מן הדברים הוא, שהאמת מצויה אי-שם בתוך פנימיותם של הדברים, במהויות המיוצגות ובאיכויות האנושיות האוטנטיות. על הכריכותה, ועל טיבה של אמת זו עלינו לומר כאן דברים אחדים.

כל מי שמצוי אצל עקרונות האנטרופולוגיה הישנים והמוצקים יודע, שתרבות איננה מתפתחת במסות ענקיות של מילרדי בני אדם (ובאמת אין תרבות סינית, אלא תרבויות סיניות), והיא מצטמצמת לרמה הלאומית או לרמה השבטית. מצד אחר ידוע גם, שהפרט הבודד והמבודד אף הוא איננו מסוגל לעולם ליצור תרבות, מפני שזו תמיד ענין לקולקטיב. עוד ידוע שכל תרבות מרכבת אינסוף של פרטי פרטים כיצירת כלים לרבות, כמנהגים ממנהגים שונים, כתפיסות, כעמדות, כהשקפות וכמעשים, כגון ריסון הטבע, ארגונו ועידונו מזה, וכגון ריסון האדם, ארגון מעשיו ועידונו מזה. החקלאות, המלאכה, הטכניקה, ההנדסה ודומיהם משמשים את ריסון הטבע החמרי, את ארגונו ואת עידונו, ולעומת אלה משמשים הדת, המוסר, החוק, הספרות והאמנות לריסון הטבע האנושי לארגונו ולעידונו. כל המרכיבים הללו של התרבות בנויים אינסוף של פרטי פרטים, וכל יום מוסיף להם בדרך של התפתחות כהנה וכהנה. ריבוי עצום זה מונע כל אפשרות ליצור תרבות לפי הזמנה, לפי תכנון או לפי תיאוריה מוכנה מראש, ולהפך, הוא גם מקשה מאוד לוותר על התרבות שירשנו, עליה או על חלק מחלקיה, והוא מקשה גם להטיל בה שינויים לפי מאווינו. אין אדם המסוגל להטיל שינויים מתואמים עם מיליונים של פרטים בעת ובעונה אחת.

ועם זה יכל אדם ללמוד שפה ולהגיע בה לרמה גבוהה ביותר, אפילו בתחום השימוש האקטיבי. בנימין תמוז הצעיר, שטרם הושחת על-ידי התפיסות האוטו-אנטישמיות, כתב סיפור על צעיר ישראלי אחד בשם מיכאל אנגלסון שהיה בעל כישרון פנומנלי לשפות. אנגלית, צרפתית, גרמנית וכל שפה אחרת, הוא הגיע בהן עד מהרה לרמה של שפת אם, על כל הצלילים, ההטעמות והניואנסים של השפות השונות. צעיר זה קבע כמטרת חייו לשמש שחקן בצרפת או באנגליה, ודווקא לגלם דמויות ששפת אימן היא אנגלית או צרפתית. על אף שהוא גילה כשרון לא רגיל במבטאו בבחינה לפני גדול מורי הבימה בצרפת, הלה דחה אותו בבוז בטענה, שאמנם מותר ללמוד שפות זרות כדי לדבר בהן, "אבל לחיות מותר ואפשר רק בשפה אחת". לכל זה הוא עוד הוסיף על הבחור שלנו כי:

"היכולת לשחק היא היכולת לבטא אמת. אמיתו של המחבר או אמיתו של השחקן, או של שניהם, ובסופו של דבר אמיתתה של תרבות שלמה. ומה הוא מבטא? איזו אמת? של איזו תרבות? של מה? זונה. זה הכל".

וכדברים הללו אמר לו למיכאל שלנו גם הבימאי האנגלי, שאצלו נסה את מזלו לאחר מכן, ולאחר ששינה את שמו למייק אנגיל. וכך נאמר שם:

"הבימאי חיבק את כתפו, ובהשפלת קול, כמגלה סוד אמר: בין הזרים דוברי האנגלית

יש שני סוגים. כאלה המדברים אנגלית במבטאם הזר, המקורי; וכאלה המדברים

במבטא אוכספורדי נהדר. למראה הראשונים אנו מגחכים בסלחנות, האחרונים מעוררים

בנו סלידה".

(בנימין תמוז, "תינוק שנשבה", בתוך: "אנג'יקוסיל תרופה נדירה", הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב תשל"ג, עמודים 129-132).

גישה מעין זו אנו מוצאים גם בבקורת הספרות, וגם בפילוסופיה של השפה ושל התרבות, אך יש לה מהלכין גם בשירה: "האדם אינו אלא קרקע נוף מולדתו" אמר שאול טשרניחובסקי, ואף הוסיף ופרט את דבריו:

"רק מה שספגה אוזנו עודה רעננה
רק מה שספגה עינו טרם שבעה לראות,
כל אשר פגע במשעולי טללים ילד
מתלבט, נכשל על כל גוש ועי אדמה,"
והוא מסיים את הבית ואומר:
"ואך ברבות הימים ובמלחמת ישות,
ומגילת ספר חייו הולכה מתפרשת, -
ובאו אחד אחד, ויגלה פשר
כל אות ואות וסמל סמל כל הבאות,
שחקו עליה בראשית בריתה, -
האדם אינו אלא תבנית נוף מולדתו".

(שאול טשרניחובסקי, "שירים", הוצאת שוקן ת-א ו-ם, תש"ט עמוד 466).

לפי זה קיום של תרבות תלוי בשפה הלאומית, במנהגים הלאומיים או השבטיים, במנטליות הלאומית, ברקע ההסטורי המשותף, במטרות וביעוד הלאומי המשותפים, בשותפות של גורל, ואפילו בנוף הגיאוגרפי המשותף של המולדת. מסיבה זו אין קיום ואין עתיד לשום תרבות אוניברסלית, ואפילו רכישת תרבות חדשה היא משימה קשה ביותר. אפשר ללמוד שפה אפילו בגיל מבוגר, אך קשה מאד לספוג בשלמות את תרבותה, אפילו בשנות העשרים המוקדמות ביותר של חייו. במידה שבה נקלטה אצל הצעיר תרבותו המקורית בצורה מעמיקה יותר, באותה מידה קשה לו ביותר להתמזג עם התרבות החדשה שהוא קולט. אינסוף הפרטים של התרבות, יסודותיה וסמליה נקלטים שעה אחר שעה, ויום אחר יום עם גידולו ועם התפתחותו של תינוק. במידה שבה לוח התודעה חלק יותר, במידה שבה יש עליה פחות עומס של תרבות קודמת העשויה לפעול כעכבה פרואקטיבית, בה במידה קליטת התרבות החדשה חלקה וקלה יותר. כל מה שנקלט לאחר מכן על גבי עומס תרבותי קודם, ואפילו בגיל צעיר, מורגש לאורך כל החיים כטלאי מלאכותי שאינו משתלב אורגנית בתשתית הקודמת. בגיל מבוגר, כאשר התשתית התרבותית הבסיסית כבר מעוגנת חזק בתוך התודעה, הקליטה החדשה קשה עוד יותר, עד שבשלב מסוים היא נעשית בלתי אפשרית. מובן שכל אדם הגון חייב להתיחס בסלחנות ובאהדה לכל הדרגות השונות של הקליטה התרבותית המאוחרת, כל זמן שהיא משמשת את הסוביקט בצורה כנה וצנועה. ואולם, כאשר אנו נתקלים בהעמדת פנים מזוייפת, בהצגת תרבות טלאים חדשה כאילו מדובר בתרבות מקורית מילדות, לא זו בלבד שאנו מרגישים מיד בזיוף, אלא שאנו גם חשים סלידה. זה המצב בדיוק בסיפורו של בנימין תמוז שבו פתחנו דיון זה.

דברים אלה מעוגנים כמובן גם בתפיסתו של ג'ון לוק על היות תודעתו של האדם מלידתו כלוח חלק. רמז לתפיסה זו אנו מוצאים כבר בתפיסתו של אלישע בן אבויה על ילד שלימודו "דומה לדין כתובה על ניר חדש", ועל זקן שלימודו "דומה לדין כתובה על ניר מחוק". (אבות ד כ"ה)

עם זה חייבים אנו לדעת, שאצל רבים מאוד מן העולים החדשים לעתים התרחיש הנו שונה לתלוטין. ילד הגדל במשפחה יהודית שרשית, או לומד מגיל צעיר מאוד בגן יהודי או בחדר באחד המרכזים היהודיים התוססים כגון בורו-פארק או ווילימסבורג בניו-יורק, בסטמפורד היל או בגולדרס גרין בלונדון, או בקהילה החרדית באנטוורפן שבבלגיה, סופג בילדותו הצעירה הרבה יותר תרבות יהודית מחברו ובן גילו הדובר אמנם עברית כשפת אם, אבל גדל בבית המתנכר לחלוטין לתרבות היהודית-העברית המסורתית. למרבה הצער יש צברים ישראלים רבים, הנותנים ביטוי לתערובת חקינית של הנמוך בתרבויות זרות אחדות, ועושים זאת דווקא במלים עבריות. אין צריך לומר שלתופעה זו אין כל קשר לתרבות העברית.

לכן אין לשום אדם סיכוי לעולם להחליף את תרבותו בתרבות אחרת חליפית. לכן גם אין לנו אלא אותה תרבות שגדלנו עליה. מי שאין לו תרבות עברית מקורית מילדות, יכל רק להתאמץ, להשתדל, ולגלות חיבה או אפילו אהבה לתרבותו החדשה, ולעשות את מירב המאמצים שילדיו יקלטו את החדש, הגם שלעתים אפילו בדור השני או השלישי חשים עדיין במידה כלשהי של זרות תרבותית.

משמעות הדברים לגבינו היא שגם תיאטרון אינו מסוגל להציג כאמת טהורה, "אמת" מפוברקת ומלאכותית. רק מה שנקלט אצל המחבר, אצל הבמאי, ואצל השחקן כאמת מיסודה, אפשר להוציא אחר כך לאור עולם. רק לאחר גלגולי חיים ארוכים, רק לאחר לישה מסיבית ולאחר ליטוש חדש אפשר לתת את האמת האמיתית באמצעות התיאטרון. מה שנוגע לאמת בתיאטרון, חייב להבחן במאזני התרבות ובמאזני האישיות. הואיל ושני אלה מצויים לפנינו תמיד, אנו מרגישים מיד ובקלות בכל זיוף. אנשים המעורים בתרבות, חשים מיד, בכל פניה נגד התרבות הלאומית המקורית, את הזיוף. זיוף זה נובע בדרך כלל מן הנסיון לערוך שנויים מהירים המצויים בסתירה עם מגמותיה המקוריות וההסטוריות של התרבות.

סטיה כזאת, כמוהו כניסיון של מחבר, של במאי או של שחקן להעמיד פנים כאילו הם מפתחים, מרחיבים ובונים את התרבות הלאומית, בשעה שבאמת הם הורסים אותה, הוא זיוף שתיאטרון אמת אינו יכל לשאת אותו. משמעות הדברים היא, שכל המלחמות של התיאטרון העברי בתרבות הישראלית הם זיוף, לא פחות מן הנסיון להשפיע על הציבור בדרך של תעמולת כזב ובדרך של פרסומת דמגוגית. דבר זה נכון ביחס לכל העמדות וביחס לכל ההשקפות שתיאטרון עשוי לשרת אותן ככוח המשפיע על דעת הציבור. אם אכן יסתפק התיאטרון בתפקיד של חושף רב-צדדי של אמת מאוזנת, בלי נטיות לכאן או לכאן, ואם הוא גם יעשה זאת במסגרת הטעם הטוב, ובמסגרת ערכי התרבות, כי אז הוא יהיה תיאטרון תיאטרלי אמיתי שביכלתו ללכת יד ביד עם האמונה ועם ההלכה.

ד. עוד על הריאליזם באמנות ובתיאטרון.

הינריך וולפלין פותח את ספרו על "מושגי יסוד בתולדות האמנות" [מוסד ביאליק, ירושלים (1915) 1962, עמודים 41-54], בסיפור על ארבעה ציירים שנדברו ביניהם לצייר אותו נוף בדיוק בלי לשנות "אף כחוט הסערה מן הטבע". משמעות הדברים הוא כמובן ריאליזם מימטי מחלט. ואף-על-פי-כן "יצאו ארבע תמונות שכל אחת נשתנתה כולה משאר חברותיה, כנפשותם של ארבעת הציירים זו מזו. נראה

שהמסקנה מסיפור אותנטי זה הוא לא רק שכל אדם רואה את העולם באופן אחר, אלא גם, כפי שהדבר מתברר ממבואו של משה ברש לספר, שאפני הראיה השונים מניבים תוצאות בעלות משמעויות שהן מעבר למציאות הממשית הראשונית, המילונית, הדינוטטיבית המשמשת כדגם. משמעויות מוספות אלו הן בעלות איכות רוחנית מקיפה וגם הן משתנות כמובן מצייר אחד למשנהו.

וולפלין יוצר מעין זהות בין מושג הצורה למושגים אפני ראה ואפני דימוי. הואיל וולפלין אינו מסתפק ביסוד הפרטי-הייחודי שבתמונה, אלא שואף לגלות באמצעות פרטי-ייחודי זה את היסודות של הסגנון הכללי, הוא בעצם מחפש בפרטי את הכללי, ודבריו קרובים מאוד לניסוח שמשמש כבר את אריסטו לשם הסברת המהות של הסימבולי. [עיין במבוא של ברש עמודים 15-21]. אני מביא דברים אלה כאן כדי להראות, שוולפלין רואה אפילו בריאליזם הקיצוני ביותר ביחס לציור הטבע, אפני ראה המובילים אל הכללי ואל הסימבולי, ועל-כן הריאליזם שלו אינו מימטי אלא מה שנקרא, בין היתר על-ידי ברינקר, בשם ריאליזם מייצג. כך מתברר, שכבר אצל וולפלין יש העדפה ברורה למשמעות הסמלית, שהוא מעבר לתאור הדינוטטיבי, הפרטני והמדוקדק. אם נראה את היחס בין במת המשחק לעולם המיוצג בו, כדומה ליחס שבין התמונה בגבולות המסגרת, לנוף שהיא מיצגת, נגיע בהכרח למסקנה, שבדומה לציור, כך גם התיאטרון מתמקד בביטוי הסימבולי של העולם.

יישום תפיסתו של וולפלין מן הציור לתיאטרון קורץ לנו ומזמין אותנו לערוך יישום דומה ביחס לתפיסתו המיוחדת של ארווין פנובסקי על אפני הראיה האנושיים במסגרת האיקונוגראפיה ובמסגרת האיקונולוגיה.

א. לפי פנובסקי, בשעה שמכר מברך אותי על-ידי הרמת כובעו לכבודי, מה שאני רואה בממשות היא תנועת יד כלפי מעלה, כובע מתרומם אל על ודמות מתכופפת מעט. מה שאני רואה זה רק תנועת היד, תנועת הכובע ותנועת הגוף, כל אחת בכיוון המיוחד לה. במה שאני מסוגל לראות בעיני אין יותר מזה, וכל המשמעויות שמעבר לקביעות הפשוטות הללו הם כבר פרשנות. לחלק ראשוני וחסר משמעות זה, לפן ראשוני זה של התנועה מוסיף פנובסקי בשלב הראשון הנידון כאן, את הפן השני של שלב זה את זיהוי המהויות של העצמים המתנועעים באמצעות הצבעים והחמרים, כלבן וכאפור, או כאבן וכברונזה, וכן את זיהוי הצורות כמיצגות עצמים טבעיים כעצים, כצמחים, כבעלי חיים, כבני אדם וכו'. כפן שלישי של שלב ראשוני זה הוא מקבל את היסודות המאפיינים הראשוניים של בני אדם של מצבים ושל שאר יצורים, דוגמת שלוה, שמחה, עצב וכד'. כל אלה נחשבים לשלב ראשוני זה, כל עוד הם מצטמצמים במשמעויות העובדתיות בלבד, בלי כל יסוד של הערכה או של שיפוט. לשם הפקת המשמעויות הללו אנו משתמשים בהכרות העובדתיות הפשוטות שלנו ביחס לעולם הסובב. באמצעות שלב זה אנו מסוגלים לזהות את עצמי העולם ולהבחין ביניהם, ואנו מסוגלים לקבוע שדבר זה הוא שולחן, ואילו דבר זה הוא כלב או תיש או אדם וכד'. לשלב הראשוני הזה, על החלק חסר המשמע, ועל שני החלקים בעלות האכספרסיביות הנמוכה קרא פנובסקי בשם "נושא טבעי, עובדתי וראשוני", או בשם "תופעה טרום איקונוגראפית".

ב. לשלב השני שבאפני הראיה קרא פנובסקי בשם "נושא קונונציונלי משני" או "תופעה איקונוגראפית". בשלב הזה מתקבלת המשמעות הקונונציונלית כמובנת מאליה, וכעולה מהכרתנו הכללית, אך עם זה גם מהכרה יסודית את יסודות התרבות שבה אנו חיים. בזכות ידיעות אלו אנו יודעים למשל, שקבוצת דמויות ישובות באופן ידוע סביב שולחן ערוך במזון עם דמות ייחודית באמצע, מיצגת את "הארוחה האחרונה". כך אנו יודעים גם, כי דמות מקרינה, העומדת על גבעה, עם לוח אבן כפולה בידי המורמות, כאשר לרגלי ההר רואים המון חוגג, מיצגת את משה רבנו השובר את הלוחות

למראה עבודת העגל. זיהוי דמויות כאלו, וכן זיהוי סיפורים ואלגוריות, על בסיס ידיעותנו התרבותיות, הקונונציונליות, הקולקטיביות ועל בסיס המקובל בחברה, נחשבים כפעולות איקונוגרפיות.

אם להתייחס לדוגמה של הרמת הכובע, יאמר לנו פנובסקי, כי זיהויה עם "ברכת שלום" שייכת לשלב שני זה של הבנת האכספרסיה. המשמעות של "ברכת שלום" צמחה מתקופת האבירות, שבה אביר בפגשו אביר אחר הרים את הסוחרה של קובע הפלדה שלו, כדי להביע אימון במי שבא מולו. בימינו נשאר מכל זה בעיקר היחס החיובי והאדיב של מרים הכובע כלפי זולתו. בושמן אפריקאי, לוחם יווני עתיק, או פרא אינדיאני שאינם מעורים בתרבות האירופאית לעולם לא יוכלו להבין את הגיסטה הזאת, ולפרש את הרמת הכובע כ - "ברכת שלום". חוסר יכולת זה נובע מן החסר התרבותי של האנשים הנידונים. בדומה לזה אירופי לא יבין, בגין חסר תרבותי דומה, תנועות של יליד מן האיים באסיה. כאן לא מדובר עוד במשמעות ראשונית פשוטה, אלא במשמעות פרשנית משנית קולקטיבית ותרבותית. התרבות העברית מלאה פעולות ומצבים סמליים כאלה. כך הן האצבעות הפרוסות לברכת כוהנים, אופן החזקת הגביע בשעת קידוש, צורת התנועות בתפילת שמונה עשרה, נישוק הפרוכת לפני ואחרי הדרשה של הרב. תנועות כאלו יש בכל תרבות למאות אלפים, ומי שלא נולד לתוכן ומבקש לחקותן כאילו מתוך "הספר", זרותו נכרת מיד. במאי ושחקן שאינם מעורים בתרבותם הלאומית, ואינם מכירים את המימיקות ואת הגסטיקולציות שלה, דומה למי שקורא שירה בלי להבין את המשמעויות ואת הקונוטציות של המילים.

ג. בשלב השלישי מצרף פנובסקי לאופני הראיה של התופעות אף את גילוי המשמעות התכנית, המהותית, הפילוסופית של העצמים, או של המצבים המוצגים, בהקפם החברתי המלא. אם להתייחס שוב לדוגמה של פנובסקי נאמר, שהרמת כובע יכולה לגלות לא רק את יחסו של האדם המברך [טרום איקונוגרפיה], אלא גם את המשמעות הקונונציונלית של ברכת שלום, [איקונוגרפיה], וגם את אישיותו הפסיכולוגית של המברך, את היותו איש המאה ה - 20, את הרקע הלאומי שלו [איטלקי או הולנדי], את מצבו הסוציאלי [עשיר או עני], ואף את חינוכו, [אקדמאי או מקצועי]. לשלב הזה של אפני הראיה קרא פנובסקי בשם "תוכן או משמעות מהותיים או כלולים", או בשם איקונולוגיה. אף-על-פי שאין דרוג זה חופף דירוגים סיפוריים מקובלים של רמות הסימבולי, יש בחלוקה זו של פנובסקי תועלת רבה במיוחד לאמנויות הויזואליות כגון ציור ותיאטרון.

משמעויות אלו נובעות כמובן מן העקרונות המרכזיים המגלים את העמדות הבסיסיות של אומה, של תקופה, של מעמד, או של שכנוע פילוסופי. כל שינוי בתופעות הראשוניות החד-ממדיות והטרום איקונוגרפיות, או בתופעות הקונונציונליות האיקונוגרפיות יש בהם כדי לשנות את המשמעויות המהותיות, הערכיות והסימבוליות של תופעות אלו. אם נמצא למשל שאדם מקבל לביתו שני מלאכים, ולא שלושה, נדע שאין זה המקרה של אברהם אבינו והמלאכים, אלא הסיטואציה של לוט והמלאכים, שלפי סיפור התורה הגיעו אליו שני מלאכים בלבד. [ויבאו שני המלאכים סדומה... " בראשית יט 1]. בהתאם לשינוי זה במצב, נבין את כל הסיטואציה במשמעותה הסמלית, לא כבשורה טובה על הולדת יצחק, אלא כבשורה רעה על מהפכת סדום ועמורה, ולא כנסיון ואף לא כשכר על מעשים טובים, אלא כעונש על פשעים. כאשר אנו מתבוננים בתמונה "הסעודה האחרונה", ומסיקים מן התמונה מסקנות לגבי האופי החברתי של תקופת הריניסנס, אנו עוסקים כמובן במשמעות הסמלית האיקונולוגית.

תפיסה זו של פנובסקי, בעקב בשלב השני ובשלב השלישי של הדירוג שנעשה על-ידו, מעידה כאלף עדים שאף לפי דעתו לשלב הראשון הפשוט והעובדתי אין כל ערך לשם הבנת התופעות של עולמנו. שני

השלבים האחרונים מעוגנים אצלו בריאליזם מייצג וסימבולי, החושף לא את היסודות החיצוניים של התופעות, אלא את יסודותיהם הפנימיים, המהותיים והסימבוליים.

לשם הבנה יסודית יותר של תפיסת פנובסקי ראה את פרק המבוא בספרו :

1955. Y. N. City Garden Books, Anchor Doubleday Arts, Visual in Meaning

מפליא לראות עד כמה הצליח פנובסקי, שעוסק לכאורה באמנות הציור, לקלוע לכמה וכמה אספקטים מרכזיים של אמנות הבמה, עסוקו בתנועה, שהיא אחת מן היסודות העקריים של אמנות הבמה, וכן עיסוקו במשמעות הסמלית של התנועה עונה בהחלט על תביעתו של אריסטו האומר, שבטרגדיה אנו מחקים נפשות **פעולות**, היוצרות עלילה לא כפי שהיתה, אלא כפי שהיא **עשויה להיות** - דהינו בעלת משמעות סימלית. אף העקרון של **אפני הראיה** משחק תפקיד מרכזי באמנות הבמה. הבמה זוכה לעיצוב על פי אופן הראיה של המחבר מזה, ועל פי אופן הראיה של הבמאי מזה, ומעורבים בדבר גם צייר התפאורות, גם מכין התלבושית, ואף התאורן ומתאם או מחבר המוסיקה, איש איש ואופן הראיה המיוחד לו. אפשר שריבוי המשתתפים בשילוב אפני הראיה השונים מעניק לתיאטרון אופן ראייה ממוצע אובייקטיבי יותר מאופני הראיה שבספרות וביצור. מצד אחר אפשר גם שהדבר גורם לאופן ראייה ממוצע שטחי, אפור ופשטני, והוא אפילו מפזר את הקשב למרכיבים השונים של אמנות התיאטרון, ומונע התמקדות בנושא מרוכז הן מן המחבר, הן מן הבמאי והן מן הצופים. הכל תלוי כאן ביכלת הריכוז האמנותי של שלושת המשתתפים הראשיים ביצירת שלמותו של המחזה.

ה. על תיאטרון ערכי בעידן פוסטמודרני.

כבר בתחילת הדברים ראוי לציין, כי את ערכי הפרט, שעיקר השפעתם היא לטובתו של אותו פרט, קשה מאוד לראותם כערכים. הנטיה החברתית והפוליטית המודרנית, היא נטיה אגואיסטית שמגמתה היא סיפוק הדחפים האישיים. הערכים האמיתיים הם דווקא ערכי הכלל, שיש בהם דאגה לא לפרט או לפרטים התובעים את זכויותיהם, אלא דוקא לפרטים, לכל הפרטים, שאין להם פה לתבוע זכויות לעצמם. לא חופש הפרט, ולא חופש הדיבור, לא שוויון ולא פלורליזם ואף לא הומניזם, כי כל עוד אלה שמים בראש מעיניהם את האני, ולא את האחרים, ולא את האתם, את ההם ואת האתה. הגיע הזמן שכולנו נבין, אנחנו בחיי היום יום, ואף יוצרי האמנות ומבצעיו כל אחד ואחד בתחומו, שאין קיום לשום אמנות, ובודאי לא לתיאטרון אין בכלל קיום בלי הכלל, הלא הוא ציבור הקוראים, צבור הצופים וציבור המאזינים. לכן "אמן" שאינו קשוב לרחשי ליבו של הכלל, לעולם לא יוכל לקיים את אמנותו קיום שיש בו מן השלמות. אמן מנותק מן הקהל יוצר אמנות מנותקת, וזה לא פחות חמור ואולי אפילו חמור יותר מן האמנות המגוייסת. ראוי לנו לדעת שלפחות תשעים אחוז מן האמנות שנוצרה במשך אלפי שנות הסטוריה, נוצרה במסגרות מגוייסות, ובכל זאת יצרה ההסטוריה אינספור של יצירות מופת. כדי להיות נאמנים לאמת, נצטרך להודות שלא נוכל לומר דבר דומה על יצירות מנותקות מן הציבור ומן הכלל.

ולכן, כדאי שנאמר זאת בגלוי ובפרוש השם, שאחרי האונס הברוטלי שבצע ברנבוים בשרידי השואה בישראל, ובעצם בכל העולם כולו, לא זו בלבד שהוא העמיד עצמו בשורה אחת עם הבריונים, ממשיכי ההשקפות הברוטליות של ווגנר, אלא שהוא גם חבל חבלה שאין לה תקנה עולמית ביצירה שכפה על קהל המאזינים ההמום. יתר על כן. במעשה שעשה, הוא חבל גם בכל יצירה שהיא, שהוא האיש חסר

הרגישות וחסר המצפון עשוי לנגן אי-שם ואי-פעם עד סוף ימיו. מן הרגע שהוא בתל-אביב הוא חדל להיות אמן, וגזר על עצמו להרשם בהיסטוריה כאנס אמנותי. והדברים ברורים. יצירה מוסיקלית שאני שומע אותה מתוך כפיה ברוטלית, מאבדת את אופיה האמנותי, והופכת להיות כלי עינוי בידי איש האינקוויזיציה של המוזיקה. מי שמתנגד למעשי השב"כ, עושה בעצמו מעשה עינוי נפשי חמור יותר להמוני בית ישראל. הקהל ההמום, גם אם שמע וראה באופן אודו - וויזואלי את נגינת ברנבויס, בשום אופן לא היה מסוגל להתאחד עם המוסיקה הזאת ולשמש לה אוביקט של השלמה. הוא לא יוכל לעשות זאת גם לא בעתיד הנראה לעין. תמיד כשברנבויס יעלה על הבמה, ולא חשוב מה תזמרתו תנגן, יחוש הקהל, כל קהל, גם קהל לא יהודי, תחושה של ניתוק ושל סלידה. על אמפתיה אמנותית אין כאן כמובן לדבר בכלל, ובלי אמפתיה כזאת מצד הקהל האמנות אינה קיימת, היא הופכת להיות ארטיקולציה רועשת וחסרת כל משמעות. כך הפך את עצמו ברנבויס ברגע אחד, מאמן גדול לליצן המנסה להצחיק את הקהל שכבר הלך הביתה, אם לא בגופו בנשמתו בודאי. על מה יש להצטער? על המוסיקה הנפלאה שברנבויס היה יכול להשמיע לנו אילו היה קיים קיום מוסיקלי. למרבה הצער מאותו יום תל-אביב ואילך אין לאיש קיום מוסיקלי, לא לו, ולא למוסיקה שלו עד סוף כל הדורות.

הזנחת ערכי הכלל גרמו מצב דומה לתיאטרון הישראלי. תיאטרון מנותק, המגויס לתפיסותיהם של אנשי "אליטה" אכסטרווגנטית, הוא פשוט מנסה להתקיים בלי קהל, אלא שבלי אמפתיה של קהל הצופים תיאטרון כזה פשוט אינו קיים. העובדה שבני אדם קונים כרטיס וממלאים את האולם, עדיין אין פרושה שהם מתיחדים אמנותית עם היצירה. דברים רבים נעשים מתוך אינרציה, מין מצוות אנשים מלומדה, ובאותה שעה הם חשים סלידה ובחילה. ההצגות שיוצרות אמפתיה אמיתית וערכית אצל רוב הציבור הן דווקא הצגות היחיד, שאינן מחויבות להשקפות העולם של הבוהמה "האליטיסטית", כגון "יהודי בחושך" של ווילוז'ני, או "אהרציט" של שולי רנד, ועוד מספר הצגות דוגמתן. כל השאר פשוט אינו קיים מבחינה אמנותית תיאטרלית, ואין אנשי התיאטרון יכולים לבוא בטענה, אלא לעצמם בלבד. לכן נראה שהתרופה לתיאטרון שלנו היא הפניה החדה, מן ההומניזם ומן הפלורליזם אל האלטרואיזם, ומהעדפת הפרט אל העדפת הכלל. תיאטרון הרוצה בקיום אמנותי חייב לפנות אם כן למסירות למען הרבים, לאהבת המולדת, לאהבת העם, לכיבוד ההורים והזקנים, לאהבת ילדים ולטיפוחם, לאהבת הדעת, ללבטי אמונה מעמיקים ועוד. כל אלה והדומים להם יכולים לשמש בעיבוד הולם, מסור ואוהב, נושאים מרתקים בתיאטרון של ימינו, בתנאי, שנושאים אלה לא ישתעבדו לניהיליזם הפוסמודרני. אין אם-כן ברירה לתיאטרון, אלא לצעוד בשביל הצר בין הערכים הנעלים האלטרואיסטיים [אהבת הזולת] של הפרט, ובין הערכים הנעלים עוד יותר של ערכי הכלל. אלף פנים יש לקונפליקט בין ערכים אלה, ונראה שהם היו, וכנראה אף יהיו תמיד לב ליבה של התיאטרון הערכי.

התיאטרון היווני היה במקורו תיאטרון ערכי. פרומותיאוס נענש קשה על מרדו באלים. נראה, כי מסירת האש [הטכנולוגיה] לבני האדם, זכה כבר בימים ההם ליחס אמביוולנטי מצד הציבור המחויב לעולם הערכים הרוחני. מכל מקום אין ספק שאנטיגונה נאבקה על ערכים, וכך עושה גם קריאון. לפנינו קונפליקט קשה בין ערכי המדינה והסדר הציבורי, לערכי הדת ביחס לכבוד המתים. מענין ששני גיבורים אלה מתנשאים אל על בעמדותיהם, ונחשבים נעלים ומורמים מעם בנפילתם. והנה דווקא איסמנה המדברת בשם הראציו, בשם השכל הישר כמעט ואינה נחשבת כלל. באמת גם עורונו-נסיונו-כשלונו של אדיפוס, וחוסר יכולתו להמנע מן הגורל שנועד לו, כולם מעוגנים בערכי מוסר. העובדה שרסין סטה מעט לכיוון הטיפול ביצרי האדם ובתשוקותיו החזקות, אינה צריכה להטעות אותנו, שהרי תשוקות אלו היו הגורם לגורל האכזר, שהגיבורים הביאו על עצמם ועל זולתם. קורני של המחזה "אל סיד" נראה כמעט כמחזאי דתי, בהחזירו ל - "כבוד" את כבודו. גיבוריו יודעים לשלוט יפה בדחפיהם

כדי לשמור על כבוד המשפחה, ועל כבוד המעמד [האצולה]. אחרי קורני עובר המושג Oblige Noblesse תהליך של רידוד, עד שבימינו הוא מתנוון ונעלם לחלוטין.

לא נערוך כאן סקירה על רמת הערכים בתולדות התיאטרון לאורך אלפי שנים, אבל נראה ברור שלערכי הרוח היה מאז ומתמיד תפקיד מרכזי בקביעת הרמה של עולם התיאטרון. אם בתיאטרון בכלל זה כך, בתיאטרון המבקש להתקבל כלגיטימי על-ידי ההלכה, על אחת כמה וכמה. לכן אחת הסכנות המאיימות היום על התיאטרון שלנו הוא רידוד והתנוונות של מגמותיו הערכיות. לכן כל מי שנושא באחריות לתחום זה, כגון מחברים, במאים, שחקנים, ואפילו תפאורנים ושאר עוזרי במה, כולם חייבים לעשות הכל כדי למנוע את השתלטות הפוסטמודרניזם הניהיליסטי על התיאטרון שלנו. דומה שאנו חייבים לברר כאן בקיצור, מה טיבה של פוסטמודרניזם זה שאנו מסתייגים ממנו לעיתים קרובות כל כך.

לשם הבנה טובה של הנושא עלינו לבדוק מה הבדל בין מודרניזם לפוסטמודרניזם.

המודרניזם כעקרון אינו מבטל את הערכים הישנים מכל וכל, אלא רוצה הוא לערוך בהם שינויים לפי תפיסתו. אף ערכים שהוא מבטלם, הוא מציע לנו ערכים אחרים משלו תמורתם. בדרך זו, מחדשת מערכת הערכים את פניה, והיא משתנה ומתפתחת במקביל להשתנותן ולהתפתחותן המתונה של החברה ושל התרבות. יש להוסיף לאמור, כי ערכים לעולם אינם יכולים לאבד את הקשרים שלהם לעברם ההיסטורי. אי אפשר להמציא מושג חדש לגמרי של הצדק בלי לשמור על קשריו אל מושג הצדק הישן והטוב של ימים עברו. אותו דבר עצמו אמור גם לגבי האמת, היושר, הצניעות ודומיהם.

הפוסטמודרניזם לעומת זה כופר בכל הערכים כולם, ושולל אותם מכל וכל. הפוסטמודרניסטים סבורים שערכים פשוט לא קיימים, ואילו היו קיימים היה ראוי להכחידם. לדעתם זה נכון לגבי הפוליטיקה, זה נכון לגבי התרבות, וזה גם נכון לגבי האמנות. לכן לפי תפיסתו של משה כספי (בספרו: **חנות מח**) הוצאת עם עובד, תל-אביב 1979), אין בחינוך מקום כלל למסירת התרבות וערכיה מן הדור הקודם לדור הבא. אין בשום אופן לכוון את צעדיו של התלמיד לכיוון כלשהו. לכל היותר יש להראות לו באיזה מקום המדרגות שבורות, כדי שיוכל להזהר, אם ירצה. דברים מעין אלה אמורים כמובן גם לגבי צריכת סמים מכל הסוגים. אין זה אלא חינוך מתקדם לבחירה חפשית, ונראה שזו גם תפיסתו של ס. יזהר בנושאי חינוך, תרבות ואמנות. לדעת אנשים אלה כל חינוך הוא אינדוקטרינציה ותו לו.

גלגל ריבוי פניו קשה מאוד להגדיר את הפוסטמודרניזם, ולכן נסתפק בתאור קצר של מספר מאפיינים ממאפייניו העיקריים.

א. האקלקטיות המגבבת יחד סגנונות, חומרים וחפצים, ששייכותם זה לזה מוטלת בספק, היא מסימני היסוד הראשוניים של הפוסטמודרניזם.

ב. הפוסטמודרניזם מתמסר לים הקיטש השולט בעולם, ובמקום לשלול אותו הוא משלים עמו, מצדיק אותו, ואפילו מעלה אותו על נס. [זוהי כניעה למציאות זורמה עמה].

ג. הפוסטמודרניזם שולל כל סדר, כל ארגון וכל הירארכיה בחיים ובתרבות, והוא מאיים על כל סדר חברתי, פוליטי או תרבותי. הוא תובע שינויים קיצוניים, אף שהוא אינו מאמין בתועלתם.

ד. הפוסטמודרניזם מכחיש כל אפשרות לשיפור, ושולל כל תקווה לעתיד ולעולם טובים יותר.

אני מקווה שדברים אלה מסבירים באופן שאינו משתמע לשתי פנים, כי חינוך חופשי מדי, היוצר אקלקטיות, מצדיק את הפשטנות הקרובה לקיטש, סלחני לכשלונות ואפילו משבח אותם, ותובע שינויים קיצוניים על סמך התועלת המידית, בלי להיות בטוח בתועלת הכוללת והממשית, יש בו יסודות פוסטמודרניים, ולכן אין לו כל מקום, ואין לו כל אחיזה בחינוך הדתי. [ואף לא בכל חינוך אחר]. מטעם זה חייבים לנו לפנות לדרך האחרת, הלא היא דרך החינוך לבחירה על פי ערכים בכלל, ולפי ערכי היהדות העצמיים שלנו בפרט. ועתה גם אם לא נסכים לראות בתיאטרון כלי חינוכי פשטני ברור, שכמו בחינוך כך גם בתיאטרון גורמת החרות היתרה לאבדן הערכים, לניהיליזם פוסטמודרני, ואלה הופכים את התיאטרון למנותק מן הקהל, ומחוסר כל אמפתיה ועל-כן לדבר שאינו קיים מבחינה תיאטרלית-אמנותית.

דברי סיכום.

ובכן העיקר הוא להגיד כן חד-משמעית לערכים. האמפתיה שמגלה שקספיר לשני הזקנים העוורים והשוטים - ליר וגלוסטר מתייחסת לא רק לאישים הנידונים, אלא גם לערכים של כיבוד אב, ולערכים של כבוד הזקנים בכלל. גם עולם הערכים של איבסן הדורש ב - "אויב העם" שלא להיות אחרי רבים לרעות, מתגלה כמרשים ביותר בתקופה שבה מיליוני ילדים אומללים סבלו מיחס אכזרי מצד התעשייה המתפתחת באה"ב ובאירופה. אין ספק שיש ברפרטואר העולמי של המחזות הקלאסיים והמודרניים חומר ערכי רב מאוד, שיכול לפרנס את התיאטרון עוד לשנים רבות. אם המצבור העצום הזה אינו מספק את הבמאים של תקופתנו, ואם רוצים הם גלות מעורבות יתר בבניית המחזות, כבר נוכחנו לדעת, שמסוגלים הם לבנות מחזות מרשימים מסיפורים, מרומנים ומשאר יצירות ספרות שאינן מחזות.

נוסף לכך נראה לי, כי תיאטרון חי ותוסס חייב לשאוב את עיקרי חמריו, מעולמה של המציאות הממשית הסובבת. שום דמיון אמנותי לא יוכל לעולם להגיע לרמת הדמיון של המציאות, הממציאה את הקונפליקטים הנוקבים ביותר, ואת העלילות המדהימות והמזעזעות ביותר שאדם מסוגל להעלות על הדעת. אם נלך בדרך זו של "יצירה עצמית" נזכה לאפשרות להביע באמצעות התיאטרון את עמדותנו העכשוויות-הריליבנטיות ביחס לעולם הסובב אותנו. התנאי להצלחת דרך זו היא היכלת לשמור על ערכיות מוסרית המעוגנת בתרבות הלאומית ההיסטורית, שאינה מבלה את כוחותיה בשלילת כל הטוב שבתרבותנו. תיאטרון שתעמוד בתנאים אחרונים אלה, גם אם אין היא עוסקת תדיר בפרובלימטיקה דתית מובהקת, עשויה לשכנע את ההלכה, הן בנחיצותה, והן בהיותה יסוד חיובי המזין בערכים רוחניים את החברה ואת הפרט כאחד.

פרק ו - המאבק בין סגירות לפתיחות כמאבק בין אבות לבנים

(בנים אכלו בוסר ושיני אבות תקהינה)

בעקבות משיחא חצפא יסגא, ויקר
יאמיר, הגפן תתן פריה והיין ביקר;
והמלכות תהפך למינות, ואין תוכחה,
בית ועד יהיה לזנות והגליל יחרב
והגבלן ישם, ואנשי הגבול יסובבו
מעיר לעיר ולא יחוננו, וחכמת
סופרים תסרח, ויראי חטא ימאסו,
והאמת תהא נעדרת; נערים פני
זקנים ילבינו, זקנים יעמדו מפני
קטנים, "בן מנבל אב, בת קמה באמה,
כלה בחמותה, איבי איש אנשי ביתו",
(מיכה ז ו), פני הדור כפני הכלב,
הבן אינו מתביש מאביו; ועל מי
יש לנו להשען? על אבינו שבשמים.
(סוטה פרק ט משנה ט"ו).

חלק א. שלילת האבות ועולמם - פתיחה עיונית

ניסחתי את שם המאמר הזה בניסוח בוטה וקיצוני בעיקר נגד עצמי. הניסוח הזה, תפקידו לחייב אותי לבסס את הטענה כראוי ולתת כמות מספיקה של דוגמאות טובות כדי לאשש אותה. אני בא לטעון, שהספרות העברית נוהגת ברשעות כלפי האבות וכלפי עולמם. הואיל והנושא הנדון מצוי ברוב רובן של יצירות הספרות, הוכחה מלאה של הטענה פרושה לסקור את אלפי היצירות של ספרותנו, ולהראות בעזרתן, שטענתי היא טענה של ממש. ואולם דבר זה הוא בלתי אפשרי, כי הוא מחייב לכתוב מחדש את תולדות הספרות העברית החדשה מנקודת המבט של הפער בין האבות לבנים. זה דורש כמובן עבודה של עשרה כרכים, ואני מבקש להסתפק במאמר מצומצם, המקיף את העיקר, בחינת מועט המחזיק את המרובה. לכן אשתדל לדון רק בתחנות המרכזיות והחשובות של ספרותנו ולהראות שטענתי תקפה לגביהן. עד כמה שההיקף יאפשר לי, אדון באספקטים התיאורטיים של הנושא, באספקטים הקשורים במסורת היהודית ובמסורת האנושית, וכן בתיאור המתרחש בספרותנו ובהשלכותיה לגבי חיינו הממשיים.

יחסי הספרות והממשות

המבינים את מהות האמנות והספרות יודעים, שהן לא נועדו כדי לתעד ולהראות לנו את העולם כפי שהוא מצוי לפנינו. עולם זה כבר קיים בזכות עצמו ואין כל טעם או צורך להעמיד אותו מחדש, כי הכפילות אינה מוסיפה דבר והיא מיותרת לכל הדעות. במקצת היצירות אנו מוצאים שהעולם והאדם המעוצבים בהם טובים בהרבה ממה שאנו רגילים לראותם במציאות הממשית שבה אנו חיים ליצירה שכך מציבה לפנינו את האדם ואת העולם אנו רגילים לקרוא בשם "אוטופיה", והיא מבטאה יותר את משאלות הלב, מאשר איזו אמת ריאלית. מטעם זה, וכן בגלל ניסיון החיים שלנו, אנו נוטים לראות את הצד הפסימי של החיים, ובייחוד את עיצובם הטרגי כאמיתית וכריאליסטית יותר מן העיצוב האופטימיסטי האוטופי. לראיה סוביקטיבית זו אין כמובן כל בסיס בעולם האובייקטיבי שמחוצה לנו, והיא נשענת כנראה על העובדה שהכאב הפיזי או הרוחני מורגש על ידינו באופן מחושי יותר מן השמחה ומן העונג. לכן אין זה פלא, כי רוב רובן של יצירות הספרות עוסקות בצדדים האפלים והכואבים של חיינו ושל סביבתנו. המבנה הנפשי של האדם גורם לנו להתעלם מפגעי עצמנו ומפגעי כל מה שקרוב לנו. התעלמות זו תובעת מן האנושות לקיים מערכת אמצעים שתסיר את הכיסויים, תקלף את הקליפות ותחשוף את האמת על עצמנו ועל עולמנו. באמצעות הסרת הכיסויים תחשוף מערכת זו פגמים לרוב, כי התכונות החיוביות, לרוב אינן זקוקות לכיסויים ונשארות גלויות לעין כל. מערכת זו של הסרת הכיסויים מתגלמת דווקא באמנות ובספרות, מפני שרק הן יכולות לתת תמונה מנקודת תצפית המסוגלת להשתחרר מן האינטרסים היום יומיים, הכלכליים, הפוליטיים והחברתיים, והמסוגלת לבצע את החשיפה בלא משוא פנים.

אמרתי, שנקודת התצפית של הספרות "מסוגלת להשתחרר" מן האינטרסים היום יומיים, מפני שלא תמיד היא עושה כן. חישוף פגמי האדם וחישוף פגמי העולם תובעים מאתנו להתגבר על נטיותינו הרגשיות, הלוחצות לפעמים באינטנסיביות רבה, וגורמות לשימוש בלשון רגשית בעלת עצמה, המתגלה כסוביקטיבית למדי. זו הסיבה לכך, שמבקרים רבים תוקפים את היצירה לעתים קרובות כל-כך בשם האמת שבממשות. סיטואציה חברתית, שנחשפה ביצירה כסיטואציה חולנית, זוכה להגנת המבקרים בשם האמת שבממשות, והם שוכחים, כי אין היצירה מוסרת עובדות על אודות הממשות אלא יוצרת סיטואציה חדשה, שפגמיה מודגשים עד כדי חולניות, ואשר מגמתה היא לאיים עלינו במה שעלול לקרות אף לנו ולעולמנו, ואין כוונתה לטעון שזאת המציאות הממשית הקיימת סביבנו. זאת היא הסיבה לעובדה, שעל פי רוב מתגלות הדמויות והסיטואציות שביצירה הספרותית בפגמיהן, בכיעורן, בעיוורונן, בטיפשותן וכד'. אף-על-פי שבלי לפנות לדרך זו, אין היצירה מסוגלת להתריע כראוי על הפגמים שבחיינו, יש כמובן בעיצוב זה מידה ידועה של חוסר אמת ושל חוסר צדק כלפי הריאליה של היצירה. הדגשת צד אחד, ודווקא הצד הרע שבאדם ובעולם, יוצרת תמונה מעוותת, שקשה מאד לראות את האמת המגולמת בה. לא יתכן בממשות, שאצל אדם נתון הכל הוא שחור כשם שלא יתכן, שאצל זולתו הכל צחור כשלג. עיצוב ממין זה לא רק אינו נכון אלא שהוא אפילו אינו מנסה להעמיד פנים כאילו הוא נכון או כאילו הוא אמת.

והנה יש שחוסר אמת וחוסר צדק אלה הופכים לנבזות ולנבלה. כך זה קורה כאשר היוצר בונה ביצירה שתי מערכות של סיטואציות ושתי מערכות של דמויות העומדות בעימות זו עם זו, והמערכת האחת מוצגת בנבלותה המוגזמת והמודגשת, ואילו האחרת זוכה להגנה ולהצדקה בכל מעשיה ובכל תפישותיה. ולא עוד, אלא שלעתים מוצג תהליך החישוף באופן שהוא מצביע על סיבתיות בין שתי המערכות. לא זו בלבד, שבמערכת אחת של סיטואציות ושל דמויות הכל שלילי, כולם רעים, נבזים ומנובלים, אלא שהם אף משמשים גורמים ישירים או עקיפים לסבלם ולגורלם המר של מרכיבי המערכת האחרת, שמעצם מהותה היא חיובית, טובה, נאורה ומתקדמת מחברתה השלילית, שבגינה היא סובלת כל חייה. העמדה זו של הדברים מגלה לנו את חוסר היושר ואת הנבזות המגונה, המפעמים

ביצירה. העובדה, שמערכת אחת מתגלה כהגונה וכסובלת, ואילו חברתה מתגלה כבלתי הוגנת, בלי להזכיר כלל שמא אף היא סובלת מן המצב, פרושה, שהיצירה מתייחסת לשתי המערכות ביחס של איפה ואיפה. כאשר אנו טוענים, לפי השם שנתנו למאמר זה, כי "נבלה נעשתה בספרותנו החדשה", כוונתנו לומר, שמערכת הסיטואציות ומערכת הדמויות של עולם ההורים ושל הדור הישן עוצבו בספרות זו לא רק כנבערים מדעת, כנבזים וכמנוולים, אלא שהם אף אשמים בסבלותיהם של בני המערכת השניה, של הבנים, שהם כולם הגונים, נאורים וטובי לב, ובעלי כוונות טהורות. כמעט לעולם לא עולה על דעתה של ספרותנו האפשרות, שהאשמה על הניתוק מדור ההורים רובצת דוקא על הבנים, שאף ההורים ודורם מסוגלים לסבול מן הניתוק השרירותי והאגואיסטי, סבל נפשי רב, ושאר הבנים חייבים בשלב מסוים לקבל על עצמם אחריות, בייחוד כאשר הם נעשים בנים בוגרים, הן לפער שבין הדורות והן לגורל הוריהם ודורם. הוויתור משום דרכי שלום מוטל כאן על שני הצדדים.

אם ספרותנו החדשה מתעלמת מחובת אחריות זו, היא נעשית מגמתית, חד צדדית ומשוחזת, והיא עושה מעשה נבלה כלפי דור ההורים. למעשה, גם לתביעת החשיפה אין ספרות זו נענית, ויותר משהיא חושפת את פגעי המציאות האמיתיים, היא חושפת את פגעי עצמה, את פגעי מחבריה, ואת פגעי בני סיעתם שהם כמותם. לכן הכפשת האבות בספרות באמת אינה מגלה את האמת על האבות, אלא את האמת על עולמם הנפשי המעוות של ה"בנים" המכפישים.

לצערנו, המוני בני אדם אינם מסוגלים תמיד להתייחס אל עולמה של היצירה הספרותית כאל עולם בדיוני (fiction). הגישות שגילו יחס שלילי קיצוני כלפי ההורים וכלפי דורם, כלפי עולמם היום יומי וכלפי עולמם הרוחני, חדרו לתודעה הלאומית על-ידי הבנים המורדים. הטפות אלו שבעל-פה היו כאותיות פורחות באוויר, פרחו להם עם הזמן והיו כלא היו. ואולם עם הזמן, מרוב רחמים עצמיים, ראו הבנים הללו צורך לעצמם להנציח את "יגונם" בספרות. אשמתה של הספרות (או המערכת הספרותית של עורכים, של מו"לים, של מבקרים ודומיהם) היא, שדבריהם הבכייניים של צעירים מורדים אלה זכו לקונויזציה, והפכו לנכסי צאן ברזל של ספרותנו החדשה. כמה דיו נשפכה אצלנו על אודות הכנות המופתיות של הבכיינות אצל י"ח ברנר, וכך זכו הדברים להיכתב. והנה הדברים שבכתב, העמדות, התפיסות, הרגשות, התחושות והמיתוסים שחדרו לספרות נתקיימו בה לאורך זמן, ועשו את השפעותיהם לאורך התקופות. מן הספרות חדרו העמדות הללו לעיתונות ואחר כך חדרו אל שיחות היום יום של חיי החברה. שם, בחברה נתקבלו הדברים ישירות או בעקיפין, בהדרגתיות או בדילוגים גדולים. בדרך זו נוצר אצלנו יחס עוין כלפי כל מה שבא מעולמם של ההורים. מה שבא מן העבר הוא גלותי, רודף בצע, זעיר בורגני, קטנוני, אנטי ליברלי, אגואיסטי, רודני ומדכא וכד'. לעתים יחסו לדור של ההורים דבר והיפוכו, אלא ששניהם נתפרשו לגנות. אם, חזקים היו, "דיכאו" את ילדיהם, ואם חלשים מנעו מהם אפשרות להזדהות. העיקרון הוא שהאשמה רובצת תמיד על דור הזקנים.

הספרות התפתחה בכל התחומים. הלשון נעשתה טבעית יותר, העיצוב נעשה מעמיק עד שהתקרבו לרמה האירופית כמעט בכל התחומים. בדבר אחד נשארה ספרותנו בפיגור עמוק. העיסוק בנושא האבות נשאר חד ממדי ורדוד. הספרות עד ימינו עוסקת בתחום זה בהאשמות, והיא מגמתית, דידיקטית ומטיפה נגד דור הזקנים בלי הרף. כבר זכינו לראות דור שני ודור שלישי של בנים הקמים על אבותיהם. מה שעשו דור ראשון של ספרותנו לאבותיהם, עשו להם בדור השני היוצרים הבאים אחריהם, וכך דור שלישי ורביעי. נתקיים בהם מה שאמרו במסכת "אבות", "על דאטפת אטפוך וסוף מטיפך יטופון".²⁶⁵ המעניין או אולי המוזר הוא, שעל אף הדברים הברורים והמכוערים, אף הדור

1. אבות, פרק ב' משנה ו'.

הצעיר של ימינו אינו לומד את הלקח. וכדאי אולי להזכיר להם את הפסוק שנאמר על בת אדום "גם עליך תעבר כוסי".²⁶⁶

התפתחות המתחים בין הדורות והלחץ חברתי

התפתחות המתחים שבין הדורות נובעת בראש וראשונה מתוך תחושת הנחיתות הטבעית של דור הצעירים, ומתוך הצורך הפנימי שלהם להתגבר על התחושה הזאת. במידה שבה עצמו ההגבלות חברתיות, בה במידה גבר הצורך בצעירים לגלות עצמאות וחסר תלות במוסכמות. הדוגמה הטובה ביותר להמחשת המתח שנוצר היא ה"מכתב אל אבא" של פרנץ קפקא.²⁶⁷ קפקא אינו שייך למורדים הגדולים שמאבקם לעצמאות הצליח, אלא לממורמרים, שחשו עצמם מנוצחים, מפני שהמרד שלהם לא יצא מן הכוח אל הפועל. את כל המרירות שהצטברה בו הפנה קפקא כלפי אביו, ומן ה"מכתב" וכך גם מן הביוגרפיות של קפקא מתקבל הרושם, שהאב היה שכפי הנראה דמות שטנית ממש, אף על פי שכפי הנראה מדובר כאן באב רגיל למדי בתקופתו. מכל מקום נראה, שדברי קפקא במכתבים מכוונים לא רק אל האב, אלא אל כל המערכת החברתית ההירארכית-הבורגנית, שהאב הופך לנושא דברה ונציגה כלפי המשפחה. פרנץ קפקא נולד אם כן לתוך המסגרת הבורגנית הנוקשה, שהפנימה לתוכה את יסודות ההירארכיה של האצולה, של הכנסייה, של הצבא ושל בית המלוכה, שהיו דומיננטיים ביותר בתקופה ההבסבורגית. על אף שהשלטון נראה נאור, לפחות כלפי חוץ, היה הפרט במשטר זה נתון בלחצים אדירים, שהפריעו לו ביותר בפיתוח אישיותו. שליחי החברה והעבר אל הדור הצעיר הם כמעט תמיד ההורים, הבאים אתם במגע ישיר ויום יומי. טבעי הדבר, שזעמם ותסכולם של הצעירים בתרבויות מסוג זה, מופנה בצדק או שלא בצדק כלפי ההורים. דמותו של האב אינה במקרים אלה אלא התגבשות כל הרע, כל האנוכיות, וכל השתלטות של החברה ושל שלטון בעלי הכוח כלפי הפרט הצעיר. באווירה זו חש עצמו הצעיר חסר אוניס וחסר יכולת לתפקד כראוי.

נראה לכן, שאין מקום להפריד בין מרד הבנים בהוריהם למרד צעירי התקופה במוסכמות, בסדרים, במנהגים, בערכים, ואפילו בחוקים של הדורות הקודמים להם. הואיל וצעירי המאה ה-20, אף כאשר נדמה להם שהם מקיימים עצמם מבחינה כלכלית מי פחות ומי יותר, נשארים זמן רב תלויים בתמיכה כלכלית מסוימת ובתמיכה מוסרית ונפשית של בית אבא, והואיל והם גם תלויים במוסדות החברה, כגון הצבא ובתי הספר הגבוהים, גובר תסכולם ביחס ישר לעוצמת התלות שהם מפתחים ביחס לשני אלה - בית אבא והחברה. כל זה נכון, כמובן, רק עד גבול מסוים. עם התבגרותם של הצעירים, חייבים הם להגיע לנקודה, שבה הם יהיו מסוגלים לסקור את חייהם בעיניים אובייקטיביות. בנקודה זו עליהם לבדוק מהן האלטרנטיבות לסדר שהם דוחים, ועליהם לגלות גם, שרוב תסכולם בא להם לא בגין סיבות אובייקטיביות, אלא בגין מצבם הסובייקטיבי. המפנה הזה, המתרחש אצל רוב רובם של הצעירים, הוא בעצם המעבר מן ההתבגרות לבגרות. עם הבגרות באה ההשלמה גם עם עולם ההורים. רק כאשר מפנה זה מאחר לבוא, נוצרות יצירות כמו המכתבים של קפקא, וכמו רבות מן היצירות של ספרותנו החדשה. נראה, שספרותנו החדשה טרם הגיעה לבגרות זו.

הבדלי הפרספקטיבה

2. איכה ד' 21.
3. פרנץ קפקא, "מכתב אל אבא", הוצאת שוקן, ירושלים ותל אביב, תשל"ו, עמ' 5-60.

הלחץ החברתי על הצעירים אינו אלא אחת הסיבות לפער הדורות. הבדלי התפיסות בין דור הזקנים לדור הצעירים נובע אף מהבדלי הפרספקטיבה, שממנה רואה כל אחד מהם את עצמו ואת העולם. התבוננות בעולם ובחברה במשך חמישים-שישים שנה מניבה תוצאות שונות מהתבוננות במשך חמש עשרה שנה בלבד. דבר זה נכון במיוחד כאשר ההורים חוו חוויות הרות גורל בגין השתתפותם במאורעות טראומטיים, שבניהם יודעים עליהם לכל היותר מן השמועה. כך למשל הורים ניצולי שואה פיתחו יחס ש חוסר אמון כלפי הגויים. חוסר אמון זה מבוסס במידה רבה על ניסיונות רציונליים וממשיים למדי. לעומת זה בניהם, ובמיוחד נכדיהם - הדור הצעיר, שאף הוריו כבר לא חוו את השואה כמציאות ממשית, רואה לעתים קרובות ביחס זה של חוסר אמון הגזמה, ונוטה לראות בצעירי הגויים של ימינו סתם אנשים, שאינם שונים במאומה מצעירי ישראל. כתוצאה מעובדה זו, פעמים אין הם מוכנים לקבל את התפיסה האומרת שהמנטליות האנטישמית עוברת אצל העמים מדור לדור בסיפוריהם, באמונותיהם, בשימושי הלשון ובדרכים שבהן הם מפחידים את הילדים הקטנים. יש וביטויים, שדעות אנטישמיות התגבשו בהם, הפכו לנחלה קבועה של התרבות עד כדי כך, שהם התקבלו כערך במילון. כך "גנב" שווה "יהודי" בשפה הצרפתית, והוא מפורש כך במילונים ישנים, שאינם עתיקים ביותר. הם הוצאו ממילונים אלה רק בהוצאות החדשות שיצאו לאחרונה, ורק לאחר לחץ יהודי מסיבי, ואולם מה שאפשר לעשות לביטוי במילון, אי אפשר לעשות לביטוי העובר בעם מפה לאוזן. לכן לתפישה שהצוענים הם גנבים, רועי זונות ונשותיהם הן מכשפות, זונות וגונבי ילדים יש תוצאות הרות אסון. הכל מסכימים, שאין לרחם על גונבי ילדים ועל סרסורים, והדברים עושים את השפעתם דווקא בשעות מבחן, כאשר הצוענים נתונים בצרה וזקוקים לעזרה או לתמיכה. שטיפת מוח חברתית מסוג זה פעלה אף נגד היהודים מן השואה. מה שאי אפשר היה להעלות על הדעת שאנשי תרבות יעשו זה לזה, נתאפשר בלי קשיים ביחס ליהודים. הציבור התרגל לשמוע, שהיהודי הוא "ערפד", המוצץ את דם האומה הנאורה, לא רק לצרכי הטכס בפסח, אלא אף לצרכי הכלכליים משך כל השנה. היהודי זכה לשמות של שרצים מוצצי דם, כגון "פרעוש", "כינה" ו"פשפש", או שראו אותו כטפיל (פרזיט). השימוש הלא מודע בכינויים אלה חודר לשימוש הלשון ומטביע את חותמו על תפיסת העולם הלאומית המוסכמת והמקובלת על הכל, והוא אף עובר מדור לדור בלי כל אפשרות כמעט למחוק אותו מן התודעה החברתית. התוצאה מתגלה כמובן בעת מבחן, כאשר האדם, גרמני או אוסטרי, פולני או אוקראיני, הונגרי או סלובקי, נדרש להתייחס לפעולות נגד יהודים.

בשנים האחרונות התברר לי, כי היחס לצוענים במזרח אירופה הוא הרה סכנות אף היום, בדומה למה שהיה היחס אל היהודים בשנות השלושים והארבעים. רבים טוענים שם, שהצוענים אינם מוכנים לשתף פעולה בפתרון בעייתם, עד שאפילו אין הם מוכנים לשלוח את ילדיהם לבתי הספר, ובאין ברירה יהיה הכרח לקחתם אל הדנובה ולירות בהם שם, כמו שעשו ליהודים בשואה. דברים מעין אלו שמעתי מפי פשוטי עם ואף מפי אנשי האינטליגנציה. מן העבר לא למדו דבר. טיש אינו שם אל ליבו, שמליוני הצוענים אינם בעיה של הצוענים, אלא בעיה של עמי אירופה. מזעזעת גם העובדה, שההמונים דבקים בפתרונות רדיקליים, ועדיין רואים בהשמדת בני אדם משום פתרון, ואולי מחפשים "פתרון סופי". את הדברים על "פתרון בעית הצוענים" שמעתי מפי קבוצת סטודנטים, שדנו לתומם בבעיות האתנוגרפיות של האומה. הם שוחחו ביניהם בנסיעה ברכבת, בלי לדעת כמובן שאני מבין את שפתם. דבריהם הזכירו לי מיד אותם אלפים מיהודי גטו בודפשט שנורו לתוך הדנובה בחודשים האחרונים שלפני סוף מלחמת העולם השנייה. אינני טוען, שאותם צעירים, שדברו "נכבדות" בצוענים, יקומו מחר ויגשימו את האיום, ואולם אני כן טוען, ובביטחון מלא, כי כאשר יבוא יום של מבחן, ומישהו יעשה את המלאכה, כמו שהיום שורפים טורקים בגרמניה, לא יימצאו רבים שיביעו התנגדות, ורבים אף יהיו מוכנים לתת יד למשימה. והרי "כינה" ו"פרעוש" דינם שימעכו תחת סוליות הנעליים של אנשים "הגונים".

קל מאוד לשכנע את ניצולי השואה, שעמדו מול הקלגסים וראו ואף חשו את אכזריותם, כי אין כל דרך להביא לשינויים באופי האישי ובאופי הלאומי. אותם הנימוקים שהבאנו לעיל ישכנעו. הנימוקים הללו תואמים את המערך הנפשי שנוצר אצלם בעקבות ניסיונותיהם הטראומטיים בימים ההם, והם אף תואמים את הדרך שבה הם רואים את הגויים שרדו בהם שם. מה שהם חוו אז ושם מונע מהם, ואולי בצדק ובהיגיון, לראות את האפשרות שאותם בני אדם או צאצאיהם אחריהם ישתנו לטובה, וכל מה שגרם להם אז להתאכזר ייעלם לפתע. מנטליות אינה משתנה, אלא משך דורות רבים, וע"כ גישה זו הינה ריאליסטית למדי. שונה כמובן הדבר עם בני הארץ הצעירים. הפרספקטיבה שלהם שונה לחלוטין, והנימוקים דלעיל אינם תואמים את הראיה ההומניסטית השוויונית והרציונלית שלהם. הם מאמינים בכך, שהדור של היום אינו יכול להיכשל שוב במה שקרה אז. מטעם זה גם אמונם בעמי העולם במערב ובמזרח וכן בעמי ערב מקיף, נוח ותמים יותר. בפחדיהם של ניצולי השואה הם רואים לעתים הגזמה מיותרת, עד כי היום המצב הוא, שהכחשת השואה אינה בעייתם של עמי העולם בלבד. בדרך זו או אחרת ובדרגות שונות ברגש, בלב, ופעמים גם בביטוי שפתיים ממש, היא גם בעיית הדור הצעיר בארץ ישראל.

עם היות הדבר מזעזע ביותר, חייבים אנו לומר, שאף שימושי לשון ידועים כלפי הורים וכלפי דור הזקנים, יש בהם סיכון רב. אם אב או אם הם "נודניקים", הרי שמן הדין הוא לנער אותם מעל דרכנו, ואם הם "מגעילים", כפי שהתבטאה בת אחת מעל דפי העיתונות, או שהם "קמצנים" או "מפגרים", הרי שראוי להתרחק מהם או להתחכם להם ולמצוא כל דרך כדי לנטרל אותם, ולהרחיקם מדרכו של הנוער "המשכיל", "הנאור" ו"שוחר הקידמה". אם באי סדר פסח הם "נכרים" זה לזה ו"משעממים",²⁶⁸ ואם הם דומים ל"דוד יקוב הקמצן עם הטחורים",²⁶⁹ והסדר עצמו הוא "סיוט פרועי" או "גזר דין קולקטיבי", אין פלא, שהכל מבקשים לחסל אותו עד כמה שאפשר יותר מהר. גם כאן יוצר הפער התייחסות לשונית וההתייחסות הלשונית יוצרת פער תהומי. בסיכומו של דבר, הפער בין הדורות והפער בין הורים לבניהם הוא גם עניין של פרספקטיבה.

העולה מן הדברים הוא, שבכורח המציאות בונים לעצמם הבנים תפיסת עולם ייחודית להם, השונה תכלית שינוי מתפיסת העולם של הוריהם ושל הדור הישן. מובן שתפיסת הבנים נשענת על בסיס צר הרבה יותר מתפיסת הוריהם, ועל כן אף מסקנותיהם של הבנים אינן תמיד המלה האחרונה בהתפתחותם. עם הזמן, כאשר הבנים מתבגרים או אפילו מזקינים, מתקרבים הם בתפיסותיהם ובעמדותיהם לעמדות של הוריהם, שבזמן הזה לעתים כבר אינם בין החיים. התקרבות זו של דעת הבנים אל דעת הוריהם מתאפשרת בגין שתי סיבות:

א. מפני שבינתיים זכו אף הבנים לפרספקטיבה רחבה יותר, ועתה הם יכולים לשפוט את הדברים מנקודות מבט אחדות. ההיקף החדש של ראייתם מאפשר החלטות מבוססות יותר מן ההחלטות שהחליטו לפני כן.

ב. מפני שעתה, לאחר שבגרו ונעשו עצמאיים, ושוב אינם תלויים בהוריהם, או מפני שעתה הוריהם כבר אינם בחיים, שוב אין הם חשים עצמם מאוימים על ידי מי שמטבע הדברים יש לו עליהם יתרון נסיבתי פשוט (נולד קודם), יתרון חברתי וכלכלי. הסרת הלחץ והאיום מעל התפתחות אישיותו וכן עצמאותו מאפשרות לצעיר לקבל את דעות הוריו בלא הסתייגויות ובלי צורך נפשי לדחותן. עצוב

4. דליה רביקוביץ, מעריב, דעות, 2.4.93.

הדבר, שאנו חיים בדור, שבו לעתים חייבים ההורים ללכת לעולמם כדי שבניהם יוכלו להרגיש בנוח. אין זו אלא אשמתן של הפסיכולוגיה הפרוידיאנית ושל הפסיכולוגיה הקלינית לסוגיה השונים, שנתנו אפשרות לאינטרפטציות פופולריות, עד שנוצלו כדי להטיל את כל האחריות לגורל הבנים על כתפי הוריהם.

מכל מקום נראה, שהבנים וכן דורות הצעירים, אם הם נבונים ומשכילים, יכולים הם בהחלט להימלט מן המלכוד הזה ביחסיהם עם ההורים ועם דור המבוגרים. ילדים עדיין אינם מסוגלים ואינם חייבים בכגון זה. לעומת זה הנוער, ויותר מהם בני העשרים ומעלה, חייבים להשתחרר מן הגישה הסוביקטיבית-האגואיסטית ומן האמונה חסרת הבסיס, האומרת ש"אנחנו נהיה חכמים" וטובים יותר". וכן "לנו זה לא יקרה ומן האשליות כדי להתפקח מאמונות ההבל התמימות, חייבים הם לעסוק הרבה מאד בניסיונות להבין את עצמם ואת דרך חשיבתם. חייבים הם להעביר את עמדותיהם, את תפיסותיהם ואת יחסיהם כלפי עולם ההורים תחת שבט הביקורת העצמית, ולהביא את כל הפרובלמטיקה הזאת למודעות שכלית בתוך ה"אני" האקטואלי שלהם. עליהם לחשוף גם את נקודת המפנה, שבה היוצרות מתחלפות. כאשר הם עדיין ילדים (כל זמן שהם קטינים), מוטלת האחריות לגורלם על הוריהם. האמת היא, שגם לגבי תקופה זו אין הצדקה להטיל אשמה על ההורים על טעויותיהם. תהליך החינוך אינו מתרחש בבית ההורים באופן בלעדי בתוך איזה וואקום.

נוסף לזה נעשות כל פעולות החינוך של ההורים בחלל אפל שאין לראות בו שום תוצאה מראש. הכוונות הטובות ביותר, ואף המסירות הגדולה ביותר עלולות להוביל לכשלונות חמורים. קל להיות חכם לאחר מעשה ולהאשים הורים, שבשום אופן לא יכלו לדעת מה תהינה התוצאות של מעשיהם או מחדליהם, וכיצד אלה ישפיעו על הילדים לאחר זמן.

אלף גורמים נוספים מתערבים בתהליך זה ומשפיעים עליו בלי שנוכל להצביע באופן ברור מה משפיע על מה, וודאי שאיננו יכולים לבדוד את הגורמים שבאו ישירות מן ההורים. ועם כל זה, אצל הקטינים האחריות מוטלת על ההורים. ואולם לאחר שנות ההתבגרות צריכה להימצא נקודה בזמן שמכאן ואילך עובר חלק לא מבוטל של האחריות אל הבנים. מעתה הם אחראים לא רק לגורל עצמם, אלא במידה ידועה אף לגורל הוריהם. אם עושים הם מעשים ברוע לב, בזדון או אפילו ברשלנות, האחריות והאשמה מוטלות גם עליהם. המצב כפי שהוא מצוי בחברה שבה נושאים ההורים באשמת יחסיהם הגרועים עם הבנים כל ימיהם באופן חד צדדי, הוא לא רק אבסורד, אלא נבלה כלפי זקנים, שלעתים הם כבר קשישים ממש, ושוב אין בכוחם לשאת בנטל בניהם.

סופר הדוגל בהצדקת עולם הבנים ובהכפשת עולם ההורים, ומפרסם תפיסתו זו ברבים. אחריות כבדה ביותר רובצת עליו. בלי להרחיק לכת, ולהטיל עליו אחריות אכסיסטנציאלית, כפי שעושה זאת אברהם שאנן בספרו "ספרות המאבק-גורל ומרד",²⁷⁰ הדן באחריות היוצר על יצירתו. מכל מקום חייבים אנו לומר ברמה העממית הפשוטה כי בניגוד להורים הפועלים בכורח הנסיבות בלי שיוכלו לסרב ולחדול, כשהם נעים בתוך חלל אפל לקראת עתיד לוטה בערפל, עתיד שאין לצפותו מראש, וכשהם נתונים לחסדי אלף השפעות, שאין הם שולטים בהם, נהנה היוצר מעצמאות ומן היכולת לשלוט בנסיבות. מטעם זה הוא גם חייב להיות מודע להשפעות האפשריות של יצירתו, וחייב לקבל אחריות לתקלות המתרחשות בגינה. אם הוא עוזר ליצור דעת קהל נגד הזקנים ונגד עולמם, הוא נותן

5. יהונתן גפן, מעריב, סופשבוע, 2.4.93.

6. שאנן אברהם, "ספרות המאבק-גורל ומרד", מן "העולם האסתטי" אל "העולם האנושי", הוצאת ספרים דבר, תל-אביב 1976.

יד לקיפוחם ולביזויים, ועושה מעשה נבלה. ההתעללות במי שאינו מסוגל להשיב מלחמה שעה, לא בוויכות, לא בעזרת החוק ואף לא באמצעות הכתיבה, הוא מעשה בריונות שלא יכופר, אפילו כאשר בני הדור הבא ישלמו למתעללים כגמולם. להסתתר בעניין זה מאחורי טענה של חופש הביטוי וחופש האמנות הוא אחיזת עיניים צינית. באמת יצירות מן הסוג הזה מתנקמות אף בעצמן. החד צדדיות, משוא הפנים, המגמתיות המתנשאת והשטחיות האידיאית הורסות אף את האיכות האמנותית של יצירות אלו.

כבוד אב ואם ביהדות ואצל הגויים

בספר בראשית כתוב: "וישטום עשיו את יעקב על הברכה אשר ברכו אביו ויאמר עשיו בלבו יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב אחי".²⁷¹ בדבור המתחיל "ויקרבו ימי אבל אבי" מפרש רש"י: "כמשמעו, שלא אצער את אבא". לזה מוסיף ה"שפתי חכמים": אף על פי שהיה רשע את זה לא עשה שיהא מצער את אביו, והיה נוהג בו כבוד באביו והא ראה ממה שנאמר: "וירא עשיו כי רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו. וילך עשיו אל ישמעאל ויקח את מחלת בת ישמעאל בן אברהם אחות נביות על נשיו לו לאשה".²⁷² פרשנינו מסיקים מן הפסוק, שאפילו עשיו שהוא רשע עם כוונות זדון של רצח, רגש של כבוד אב מפעם בלבו, ומבקש במעשיו שלא לצער את אביו.

מצוות כבוד אב ואם אינה מנויה בין שבע המצוות שנצטוו בני נח, ואף-על-פי-כן אנו מוצאים אצלם הפלגה בקיומה של מצווה זו כמנהג, שכפי הנראה היה מקובל עליהם ביותר. וכך שמענו מפי רבי אליעזר על עובד כוכבים אחד ודמה בן נתניה שמו. "ביקשו ממנו חכמים אבנים לאפוד בששים ריבוא שכר, ורב כהנא מתני בשמונים ריבוא והיה מפתח מונח תחת מראשותיו של אביו ולא ציערו. לשנה האחרת נתן הקב"ה שכרו שנולדה לו פרה אדומה בעדרו. נכנסו חכמי ישראל אצלו. אמר להם. יודע אני בכס שאם אני מבקש מכם כל ממון שבעולם אתם נותנים לי. אלא אין אני מבקש מכם אלא אותו ממון שהפסדתי בשביל כבוד אבא".²⁷³ מן הסיפור נראה ברור, שכבוד אב הוא מין מצווה טבעית, שהשכל מחייבה, והלב מצווה עליה ונוהגים בה אפילו גויים שאינם מצווים עליה, אם רק יש יושר בלבם.

לאור האמור, שאלה גדולה היא לכאורה, מדוע נתחייבו ישראל במצוות כבוד אב ואם. ואולי יש לומר אף כאן, ש-גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה, שהמצווה אינו פועל לפי הרגש או לפי ההיגיון והשכל האנושי בלבד, אלא הוא עושה מפני שהוא מקבל על עצמו עול מלכות שמיים המונע לבטים, היסוסים או ויכוחים, שפעולה לפי השכל או הרגש האנושי יכלה להיתקל בהם. מצווה זו כפי הנראה חייבת להיעשות בלי שהיות ובלי היסוסים, שהרי כבוד אב שנעשה לאחר שהיה או לאחר היסוס כבר ביטל את ה"כיבוד", מפני שהפגיעה כבר נעשתה על-ידי עצם שהיה או על-ידי עצם ההיסוס, ופגיעה זו שוב אינה ניתנת לתיקון. עם כל זה מצאנו, שחכמי ישראל נתנו גם טעם רציונלי למצווה זו, ואנו נביא כאן את הנוסח של "ספר החינוך". "שראוי לו לאדם שיכיר ויגמול חסד למי שעשה עמו טובה ולא יהיה נבל ומתנכר וכפוי טובה, שזו מידה רעה ומאוסה בתכלית לפני אלוקים ואנשים. ושיתן אל לבו, כי האב והאם הם סיבת היותו בעולם, ועל כן באמת ראוי לעשות להם כבוד וכל תועלת שיוכל...".²⁷⁴

7. בראשית כ"ז 41.

8. בראשית כ"ח 9-8.

9. קידושין ל"א ע"א.

דברים אלה מבוססים, כמובן, על ההנחה, של להיות בעולם הוא אחד הדברים הטובים שבאו לו לאדם. ראוי שאנו לא נתחמק מן השאלה מה יאמרו בני אדם, שנחלתם בעולם הזה היא של סבל ושל ייסורין, גופניים או נפשיים, וקצה נפשם בחייהם והם אומרים: כי מוטב היה להם שלא נבראו משנבראו. ועוד יש האומרים, לפי תחושתם הסובייקטיבית, כי אבותיהם בכלל לא להעמיד בנים נתכוונו, ולא העמידום, אלא אגב אורחה, ולא היתה כוונתם אלא להנאת עצמם. ומאז "מכתב אל אבא"²⁷⁵ של פרנץ קפקא אנו שומעים טענות מגונות בדומה לאלו אין ספור.

ולמה טענות אלו מגונות? הווה אומר, מפני שאינן אלא מן השפה ולחוץ, ואין בהן לא נאמנות ולא כנות כלל. בעלי טענות אלו לעולם אינם משמיעים טענותיהם, אלא בשעה שמצוות כבוד אב ואם עומדת להם למכשול, ועלולה לקפח את הנאותיהם בעולם הזה. הטענות עולות כאשר הורים דורשים מבניהם להימנע מההפתקאות לכלליות, רעיוניות, פוליטיות, דתיות, חברתיות, שיש בהן משום סיכון. הטענות עולות גם כאשר הבנים נדרשים לקיים בהורים מה שאמרו חכמים בפרוש המצווה "איזהו כיבוד? המאכיל ומשקה, מלביש ומכסה, מכניס ומוציא", ומה שאמרו בדיני המצווה, שאם אין לאב נכסים "יחזר הבן אפילו על הפתחים ויאכיל אביו"²⁷⁶. יתר על כן. ידוע לכל, שאין אדם מסלק עצמו מן העולם אף-על-פי שלפי טענתו נוח לא שלא נברא משנברא. סירובו מוחלט להיפרד מן הגווייה שנעשתה משכן לנשמתו הוא גופא עדות וראיה, שדווקא נוח לו שנברא, ומי שהביא אהו לעולם הזה טובה גמורה עשו עמו והוא חייב בכבודם אפילו יותר משצוותה תורה, ואפילו בדברים שהתורה לא ציוותה כלל. הוא חייב בזה לא פחות מאותו גוי שספרו בשבחו על מה שעשה לכבוד אביו אף-על-פי שלא נצטווה (נימוק נוסף לעניין זה נביא אי"ה בדברי הסיכום למאמר זה).

טוענים כי יש בדברים אלה צד נוסף, והוא מאפשר לאדם שלא לחוש בשעה שהוא מקיים מצווה זו, שהיא לו כחובה מעיקה, והוא רוצה כל ימיו להיפטר ממנה. צד נוסף זה הוא המצפון, הנוטע בלב הבנים אהבת אבותיהם. אלא שלמרבה הצער, מצפון זה אינו פועל אצל כל אדם באותה מידה, ואף אצל האדם הטוב, לא תמיד הוא על השלמות, בייחוד באותם זמנים, שהדבר נדרש ביותר. מצב זה מעורר כמובן ספק ביחס לרגש המוסר האימננטי. האם רגש מעין זה קיים גם אצל נער שגדל בין זאבים? לאחר שהתרחש ברחבי תבל בשנות הארבעים והחמישים, מקבל ספק זה משנה חיזוק.

מה שהתורה הבטיחה בקיום מצווה זו לאמור: "למען יאריכון ימיך על האדמה וכו'", אפשר שיש להבינו כמשמעו, ואפשר שיש לו פשט גם שלא כמשמעו. אפשר שכוונת הדברים לומר, שאם מכבד אתה את אביך ואת אמך כראוי, אף בניך ממך יראו ויקיימו בך אף הם את המצווה כראוי, וזה בוודאי יוסיף לך שנות חיים, שהם נקראים חיים באמת. שהרי אמרו: "שלושה חייהם אינם חיים... מי שייסורין מושלים בגופו"²⁷⁷. אם בניו מקיימים בו דיני המצווה, ודאי נוטלים ממנו חלק מייסוריו, ובוזה מאריכים ימיו, כדי שיהיו ראויים להיקרא חיים.

כללו של דבר, ייחודם של דורות עברו הוא, שהסכמה כללית היתה בין בני הדורות ביחס לכיבוד אב ואם, אף-על-פי שלא תמיד נתקיימו הדברים בפועל. ההסכמה נתקיימה בין בישראל ובין באומות. הדים יש לדבר בספרויות העולם, ואין סוף של שירים וסיפורים נכתבו על אבות ועל אימהות אהובים על ילדיהם. בייחוד כאשר האבות סבלו בגין ילדיהם, זכו הם ליחס כבוד ולהערכה מצד המספרים או

10. ספר החינוך, מצוות כבוד אב ואם.

11. ראה הערה 3.

12. ראה הערה 3.

13. ביצה ל"ב עמ' ב'.

המחברים של סיפורם. באותו יחס של כבוד זכו ההורים אף כאשר הבנים סבלו רב למענם. הרומנטיקה ידועה כשיטה, הנותנת ביטוי מלא ליחס זה כלפי ההורים. דוגמאות יפות לדבר זה אתה מוצא אף ברומנטיקה ההונגרית. אצל המשורר שנדור פטופי אנו מוצאים שיר בשם "להורי", ובו הבן מבטיח להוריו כי אם רק יתעשר, ימלא כל מאווייהם. מרתף יין לאביו, מרכבה לאמו וסוס לרכיבה לאחיו, וכולם יחיו בעושר ובאושר אם רק יזכה ויתעשר.²⁷⁸ גישה זו שבשירה הנזכר היא מוטיב מרכזי, המורגש בבירור בחלקיות זו או אחרת אף בשירים נוספים. פעמים, שמוטיב אהבת ההורים בא בשילוב עם מוטיב הגעגועים למולדת ועם המשאלה שלא לצער את ההורים (או את האם) בגין גורלו המר של הבן ולא לגלות לה את רוע מצבו. למרבה הצער, גישה מעין זו כמעט ואינה קיימת בספרות העברית, פרט אולי לשיר העממי המעובד על-ידי ח"נ ביאליק, "אמי זיכרונה לברכה".²⁷⁹ דווקא האומה שנצטוותה ביותר על כיבוד אב ואם, קשה למצוא בספרותה ביטוי הולם ליחס של חיבה אל ההורים ואל הזקנים של הדורות הקודמים.

בספרות העולם אנו מוצאים, לעומת זאת, יצירות הגדולות בכמות ובאיכות שהאמפתייה להורים ולסבלם עומד במרכזן. "המלך ליר" לוייליאם שקספיר מעמיד לפנינו את הנושא בהפוך פנים ובכפל פנים. מצד אחד הוא מראה לנו את בנות ליר מתעמרות באביהן הזקן, שוויתר על שלטונו בלא שיהא מסוגל גם למחול על כבודו. מצד אחר הוא מלמדנו דרכו של אדמונד הבן המועדף, אף שאינו חוקי, ואת תכניו שהוא רוקם כדי ליטול לידי את רכוש אביו ואחיו. אין כאן דיבור רב בשבחם של הורים ואין כאן כמיהה לבית אבא שנינטש, אבל יש כאן גינוי למעשיהם של בנים כפויי טובה, המתאכזרים להורים זקנים וחסרי אונים, הנתונים בידיהם לשבט ולחסד.²⁸⁰ ועם כל זה, נכון ששקספיר אינו חוסך שבטו אף לא מן האבות הגורמים בעיוורונם ובמעשיהם - ויתוריהם חסרי האחריות לצרת עצמם. דברים אלה נכונים גם ביחס לאבא גוריו לבלזאק. הזקן מפנק את בנותיו משך שנות נעוריהן והוא אף מצדיק את כל מעשי הנבלה הקטנים שהן עושות, עד כי אין פלא שבבגרותן הן מציגות אותו ככלי ריק, ובלשונו של בלזאק כ"לימון סחוט היטב".²⁸¹ יצירות אלו פועלות עלינו באופן כזה, שמעשי הנבלה שאנו קוראים עליהם גורמים לנו לזעזוע נפשי עמוק, והם מקוממים אותנו נגד מבצעייהם. האמפתייה שלנו נתונה לזקנים הסובלים והמנושלים, בניגוד גמור לספרות העברית שבה במשך מאה וחמישים השנה האחרונות נתונה כל האמפתייה לצעירים. בעניין זה דומים ל"מלך ליר" ול"אבא גוריו" אף ספריו של רומן רולן "הנפש הקסומה" וכן "ז'אן כריסטוף", שבהם האם הקריבה עצמה למען בנה. למרבה הצער, אין בספרות העברית יצירות מסוג זה.

מבחינת משמעותו הסמלית המקיפה, חושף היחס להורים אף את יחסו של האדם לעברו ולעבר משפחתו או עמו. היחס להורים הוא תמיד פן אחד של היחס כלפי עבר מקיף אחר, והוא כולל לפעמים לא רק את העבר הלאומי, אלא אף את יחסיו לטרנסצנדנטי. כך הבין את הדברים אף בלזאק, לפי הסברו של א"ל שטראוס, הכותב כי: "כבני דורם הגרמניים תפסו גם הצרפתים את האדם כיצור היסטורי ומהם שראו באבהות (האל, המלך, האב) את יסוד החברה".²⁸² וכך באמת אומר אבא גוריו בעצמו "בין אב לילדיו קיים יחס דומה לזה שבין אלוקים לבינינו. הוא בוחן את סתרי הלב ושופט

14. Petofi Sandor osszes koltemenyei, Atheneum kiado, Budapest, 285-ik old. 1909. שנת 1909, שירים, כל כתבי, הוצ' אתנאום, (בלי תאריך) עמ' 285.

15. ח"נ ביאליק, כל שירי, הוצאת דביר תל אביב, תשל"ג, עמ' רל"ד.

16. ראה הערה מס' 13.

17. ה' דה בלזאק, אבא גוריו, הוצ' מעריב לעם, 1960, עמ' 70 (התרגום הוא שלי, מפני שתרגומו של מ' שניצר חפשי למדי לעניינינו).

18. א"ל שטראוס, "בדרכי הספרות", מוסד ביאליק, ירושלים, תשי"ט, עמ' 233.

כוונות נסתרות".²⁸³ לפי תפיסה זו, רק ההערכה לעבר יוצרת אפשרות לגשור גשרים בין השלבים של עבר, הווה ועתיד.

חלק ב. השתקפות היחס אל האבות ואל עולמם בספרותנו

הספרות העברית החדשה - הפרוזה

לא נמצאה לה לספרות העברית החדשה לא התבונה, לא החכמה, לא הרגישות ולא הכרת הטובה, לא כלפי האבות ולא כלפי דורם. ספרות זו לא פינקה לא את ההורים האינדיבידואליים ולא את הקולקטיב של הזקנים. הואיל והיא נכתבה בעיקרה על-ידי הבנים המורדים והממורמרים, שהיו מודעים לעצמם רק למחצה, היא גילתה לקורא רק את העמדות ורק את התפיסות של דור הבנים. אף כאשר היוצרים היו מבוגרים או כאשר הם פשוט הזדקנו, חטאו בספריהם בהעדפת יתר של הצעירים. מטבע הדברים גיבורי ההתיישבות צעירים היו, ורוב העולים והחלוצים אך בקושי עברו את גיל העשרים. חברה צעירה זו מרוצה היתה עם מלאכתה, ומלאכתה ושיטת חייה מרוצות היו עמה. כבכל מפעל חלוצי, נוצר אף אצלנו מין פולחן של נוער, שהפך משך הזמן למיתוס של הצבר. תקווה גדולה מילאה את חלל האוויר של ארץ ישראל, שציפתה כי הבנים שייוולדו כאן בארץ חזקים יהיו, וחופשיים, ועובדי אדמה, ולוחמים ללא חת. הגם שתקוות אלו לא התגשמו, מכל מקום דור הזקנים לא הרוויח דבר. לא זו בלבד שהספרות, ולא רק הספרות, המשיכו להכפיש אותם, אלא שתלו בהם גם את חוסר ההצלחה החינוכית של בניהם ונכדיהם. לאחר השואה נתווסף לכל זה אף הצורך הנפשי של הדור להעניק הכל לצעירים. דור הילדים, שקם במקום המליונים שעלו בעשן של המחנות, הוחזק אצל המבוגרים כנס חדש שאי אפשר להגזים בערכו. כל האמפתיה שנותרה עוד לסופרים ולקוראים בישראל הוענקה כולה לילדים ולנוער. לעומתם לזקנים, שלעתים עברו בגופם וסבלו בנפשם את זוועות השואה והמלחמה, לא נותר להם אפילו קומץ קטן של אמפתיה, לא אצל הסופרים, ולא אצל הקוראים, גם אם הם עצמם השתייכו לדור האבות.

הספרות העברית החדשה צמחה מתוך המרד בלחץ, שהעולם הישן של ההורים ושל הקהילה הפעיל על הדור הצעיר. לספרות זו היתה פרספקטיבה חדשה, שהתפתחה במיוחד לאחר האמנציפציה של היהודים באירופה. מטבע הדברים, פנה המרד אצל צעירי היהודים ובספרות שהם כתבו נגד התרבות העברית, כפי שזו גילתה נוכחות במאה ה-19 ובראשית המאה ה-20. העיירה היהודית על מנהגיה הקבועים, מערכת החינוך היהודי על החדרים ועל הישיבות הקטנות והגדולות ועל בתי המדרש, ובנוסף להם מערכת השחיטה והכשרות, בתי הדין ומרי דאתרא של הקהילות יצרו אוירה, שבה נתממשה ההלכה לפי עקרונות השולחן ערוך ועל-פי פסקי האחרונים. המרד של הצעירים באבות ובחברת הקהילה נתערב כאן במרד נגד כל המערך התרבותי הזה של היהדות ההיסטורית, וחציה השנונים ביותר כווננו בכיוון הדת וחוקיה. צעירי היהודים הפכו לעושי דברן של המדינות הנוצריות, שהסוו את מלחמתם ביהדות במסווה של ליברליזם. עולם ההלכה, שהצליח לעמוד בכל התנכלויותיהן של האומות, כולל עלילות הדם, עברה מעמדה תקיפה ובוטחת לעמדה של התגוננות. עם התפשטות הליברליזם, שפיתה את היהודים כפרטים להנות מכל היתרונות הכלכליים והמשפטיים שהוא הבטיח להם, רבו בין צעירי הקהילה הנוהים אחר התרבות הזרה. מה שלא השיגו העמים בדם ובאש, כי היהודים עמדו בגבורה נפשית עצומה בכל הלחצים, הם השיגו בחיבוקיהם. הראשונים שנפלו היו

19. ה' דה בלזאק, אבא גוריו, שם, עמ' 117.

כמובן הצעירים, שמצאו ברעיונות החדשים אמצעי לממש בו את מרדנות הנעורים שפיעמה בקרבם. אמנם שינוי של ממש לא התחולל ברחוב היהודי, כי בתחום החברתי לא הגשימו העמים את עקרונות הקדמה הליברלית, והיהודי נשאר לא רצוי ברוב המסגרות החברתיות של עמי אירופה. ואולם העוני ששרר ברחוב היהודי הצטרף למקהלה ושימש דחף חזק מבפנים לעשות כל מאמץ כדי למצות את האפשרויות הכלכליות, שנפתחו לפני צעירי היהודים, גם כאשר הדבר היה כרוך בניתוק מן הקהילה ומתרבותה.

מובן, שדברים אלה באו לידי התנגשות עם החיים המסורתיים הסגורים בד' אמות של ההלכה. דאגת האבות למצב הכלכלי של בניהם, ונטיותיהם של הצעירים להיטיב את עתידם גרמו, שלא רק הבנות הלכו לבתי ספר של הגויים, אלא אף חלק נכבד של הבנים. אלה למדו בעיקר בבתי ספר לכלכלה ולמסחר ובבתי ספר לפקידות, תחומים שנהנו בימים ההם מיוקרה רבה באירופה. עד מהרה מצאו צעירים אלה את מקומם כפקידים וכמנהלים בחברות מסחר, בבנקים ומאוחר יותר אף בפקידות הממשלתית היוקרתית והבטוחה. במקומות עבודתם הם באו במגע יום יומי עם עמיתיהם לעבודה ומצאו שדרכיהם, נימוסיהם, לבושם והשכלתם עולה על תכונות צעירי ישראל שברחוב היהודי. יש להדגיש, שההשוואה נעשתה על-פי-רוב באופן שאינו הוגן. מפני שהמשכילים שלנו השוו בין האינטליגנציה והמעמד העליון של הגויים, למעמד הנמוך ביותר של בני הקהילה היהודית. אין צורך לפרט מה היו תוצאות ההשוואה, אילו השוו צעירינו בין רמות חברתיות שוות שבין העמים.

ואולם את הנעשה אי אפשר להשיב. אי אפשר להתייחס אליו כאילו לא קרה דבר. הדור הצעיר החל לחוש רגשי נחיתות בפני החברה הגויית, והחל מזלזל בכל מה שקשור בדרך זו או אחרת לתרבות ישראל ולמנהגיו. הואיל ותרבות ישראל כולה מעוגנת בעצמה רבה בעבר, כאילו חשה תרבותנו אינטואיטיבית, שהערכת העבר היא תנאי לקיום כל תרבות, פנו רגשי התסכול, הזלזול והזעם של הצעירים כלפי העבר, כלפי התרבות, כלפי החברה וכלפי ארגונה הקהילתי. הקהילה מצידה ניסתה לרסן את צעיריה על-ידי גינויים, על-ידי שידולים, ואם הכל לא עזר, אף על-ידי הרחקתם.

אין צריך לומר, שהסנקציות לא הועילו. באותם בתים שבהם ניסו ההורים את כוחם לעמוד בפרץ, ולא אפשרו לבנים ללמוד באותם בתי-ספר ממשלתיים, שלב הבנים חפץ בהם, או שהטילו עליהם הגבלות שונות, הופנה כל הזעם והתסכול כלפי ההורים, והמריבות היו חריפות וצעקניות ביותר. המצב הזה משתקף, כמובן, אך ביצירות הספרות של התקופה.²⁸⁴

יוסף פרל

אם נחזור מעט אחורה בזמן, ונתחיל לסקור את התייחסותה של הספרות לאבות ולתפיסות של הדור הקודם נמצא, שכבר יוסף פרל (1839-1773) איש טרנופול, ניסה להשפיע על הקהילה ועל תרבותה על-ידי ייסוד בית-ספר מתקדם בעירו. אף-על-פי שלא היה תלוי בקהילה, הלחץ החברתי ודאי עשה את פעולתו המתסכלת אף עליו. עקב התרועעות עם משכילי ברודי, היתה תפיסתו שונה בהרבה מזו של השמרנים והרבנים של דורו. בהיותו איש גליציה, שמתנגדי ההשכלה באו שם בדרך כלל מקרב

20. לעניין זה כדאי לקרוא מה שכתבתי בחוברת "הסתגרות או פתיחות בתרבות ישראל" בהוצאת משרד החינוך והתרבות / האגף לתרבות תורנית. ירושלים, תשמ"ח, עמ' 38-40. בין היתר כתבתי שם כי: אם יש כאן אשמה בהורים ובקהילה, הריהי מסתכמת בכך, שהקהילה כיחידה סוציאלית לא השכילה לתת לדור הצעיר אפשרויות של התפתחות כדי שיוכלו להגיע לרמת צעירי העמים בתחומי ההשכלה ובתחומי המקצועות השונים.

החסידיים, שלא היו בדרך כלל למדנים ותלמידי חכמים, הפנה פרל את רוב חציו כלפי החסידיים הללו. הוא לעג לבערותם, לנימוסייהם שהיו מוזרים בעיני משכיל, למנהגיהם, ללבושם ולכל אורח חייהם. א' שאנן כותב על עניין זה כי, "לא זו בלבד שהמספר מצא בחסידות את הבורות" המהללת את נפשה, דרך עקלתון מושחתת, אלא אף ביקש ללעוג להתעלות הנפש של תנועה עממית זו ועל-ידי כך הגדיש את הסאה".²⁸⁵ הלעג והסרקזם של פרל הופנו כלפי כל עולמם של החסידיים, ולא מצא מתום אף לא בהתפעלותם מפלאי הבריאה, לא במעשייהם הטובים, לא בכמיהה לארץ ישראל ואפילו לא באהבת הניגון שרווחה ביניהם. ההתנשאות המופלגת של המשכילים על המוני העם אנשי האתמול והשלשום, עוררה את התנגדות החסידיים נגד המשכילים, לא פחות משעשו זאת רעיונותיהם.

ראובן אשר ברוידס

לעומת פרל, שהתקיף בעיקר את החסידיים ואת החסידות, רואה ראובן אשר ברוידס (-18.10.1902-18.10.1851) את ניוונה של היהדות הליטאית הלמדנית לא כאשמת המונים, אלא כאשמת הממסד הדתי. גיבוריו הצעירים, שפעמים הם למדנים בעצמם, תובעים את הזכות להתערב בשיקוליהם ובהחלטותיהם של הרבנים. ברוידס אינו קיצוני בתביעותיו, ומגמתו היא להנהיג תיקונים במסגרת הדת עד כמה שהתיקונים אפשריים, ועד כמה שהם הכרחיים. הספר, המשמש לו בסיס לתביעותיו הוא התלמוד, ואין הוא מסתבך, אלא עם אי אלו "אחרונים", שנראים לו קיצוניים מידי. את הרב השלילי והקיצוני במלחמתו בכל השכלה, הוא מרחיק לעיר אחרת רחוקה, ואילו רב העיר שברומן שלו "הדת והחיים" הוא דמות שאפשר לראותו חיובית. מובן שהוויכוח בין השמרנים למחדשים מתרחש למעשה בין המבוגרים והזקנים ובין הצעירים המבקשים את ההשכלה (לדעת ברוידס לא במידה מספיקה). ברוידס גם יודע, כי מאבק הכוחות מתרחש בעיקר בתוך המשפחה בין אחים ובין אבות לבניהם. המאבק נטוש, לפי ברוידס, לא כל-כך בגין ההבדלים שבין הדורות, אלא בעיקר בהשפעת הרבנים הסומכים בלעדית על השולחן ערוך, וראש אשמתם היא, שהם מכלים ממונם של ישראל. גם אם ברוידס עצמו לא ראה את בעיית המתח בין אבות לבנים כעיקר הדברים, מבצבץ מתח זה לכל אורך הסיפור מבין השורות.²⁸⁶

פרץ סמולנסקין

בדרך כלל אמורה הספרות לחשוף את העיוורון האנושי ולגלות את חלייהם של בני-האדם ולהחכים בגילויים אלה את הקוראים. והנה יצירות של י' פרל, של י' ארטור, של לילינבלום, של ברוידס ועוד, מתגלות בעצמן כלקויות בעיוורון ביחסן לתרבות העבר של היהדות וביחס לעולמם של האבות. לסופרים אלה פחות מידי הערכה ויותר מידי זלזול לכל מה שעומד למכשול בינם להנאותיהם ולמגמותיהם. נוצר כאן שיתוף אינטרסים בין אנשי הספרות, והגם שבלי תכנון, כולם התגייסו לתמוך בעוול שנעשה בעקיפין ואף באופן ישיר לדור האבות. היה בגישתם משום הקדמה להטלת האשמה בהורים האינדיבידואלים עצמם. האשמת ההורים האישיים היא מוחשית יותר מהאשמה של דורם, ועל כן היא גם ספרותית יותר וסמלית יותר. כך נעשה הדבר על-ידי פרץ סמולנסקין (1885-1840) למשל. ברומן "קבורת חמור" מספר סמולנסקין כיצד בא סבלם של הצעירים בכלל ושל הנכדה

21. א' שאנן, הספרות העברית לזרמיה, כרך א', מסדה, ת"א 1962, עמ' 171.
22. ועיין ר"א ברוידס, "הדת והחיים", מוסד ביאליק, ירושלים, 1974, למשל עמ' 369. ועיין גם במבוא של גרשון שקד, שם, עמ' 28-29.

הנישאת לגיבור יעקב-חיים בפרט מיד הסבא הזקן, בעל הכוח החברתי והכלכלי, המתאכזר אליהם.²⁸⁷
אצל סמולנסקין חוזר עניין זה על עצמו בסיפוריו האחרים.

י"ח ברנר

הדברים ברורים לא פחות אצל י"ח ברנר, המספר בספרו "בחורף" על יחסיו של ירמיהו פוירמן כלפי אביו. בסיפור זה ברור למדי, שיש לה לספרות העברית "מכתבים לאבא משלה, ואין היא חייבת להיזקק, למכתביו של יהודי אחר, הגם כשרוני יותר כפרנץ קפקא.²⁸⁸ יש יסוד לחשש, שבכל הטחות האשמה הללו יש מן הפרשנות הפופולרית-ההמונית לתורתו החדשה והמפתיעה בעת ההיא של יהודי אחר בשם זיגמונד פרויד. לפי פרויד, רבים מתסכולי הבנים צמחו כתוצאה מן ההגבלות המוגזמות שהוטלו עליהם בימי הילדות המוקדמים. הדגשה זו של המבוגר הילדות והשפעתה על חיי האדם מונחת אף ביסוד יצירות אלו. ואולם מה שמצוי ברומן האינטריגות של סמולנסקין על פני השטח החיצוני של החברה, והוא מתפתח לאסון שאף הוא עיקרו בתחום המעשה וחיי היום יום, מתגלגל אצל קפקא ואצל ברנר לעולמם הפנימי המיוסר של הגיבורים. מעניין לציין, שדווקא מקרהו של קפקא מוכיח, שאין לדברים כל קשר לתורת ישראל ולשולחן ערוך. אצל קפקא יש לחץ חברתי, ויש אב חמור סבר, אבל אין לא תלמוד, לא שולחן ערוך ואף לא "אחרונים" והרבנים האחרים. לעומת זאת אצל ברנר נראים הדברים, שההגבלות שמטילה התרבות העברית הדתית התאחו לעניין אחד עם אישיותו של האב, שהפך להיות נציג של היהדות כולה בלי להבין כלל לרוחו של הצעיר המתייסר. וכך הם הדברים בפי ירמיהו פוירמן:

המסווה שהוכרחתי לשים על פני כשהייתי בבית אבותי היה קשה לי מאד, אך אני הצדקתי את עצמי. הרי לא להנאתי אני מצטבע, אלא לשם מנוחת אבותי שאף על פי שהם "מורדי אור", עם כל זה אין לי הרשות להרעיים ולהרעיל את חיייהם. ולכאורה עלה הדבר יפה, אני עוד לא הורגלתי להתנהג בחופשיות, ולשבת ב"גילוי ראש", לאכול בלי ברכה וכדומה מן הנוגע למעשה. ואולם השינוי ברוחי, הגדול כהיום, התפרץ החוצה למרות כל זהירותי.²⁸⁹

אף על פי שיש בקטע שרידים של תפיסות יהודיות כגון, הניסיון לחסוך סבל מן ההורים (יש גם מעט הבנה לסבלם), אין הקטע מעיד על נכונות לתיקון של ממש. תיקון של ממש יש בעניין זה רק בויתור מורגש וממשי מצד הבן, והשלמה חלקית לפחות עם חלק מדרישות ההורים. אין כאן נכונות להשלים עם תביעות עיקריות אחדות, והעמדת הפנים כדי שלא יסבלו היא בעיקר מפני האימה שהאב מטיל על בנו. מבחינת הקורא, לא זו בלבד שהעמדת הפנים של הבן אינה מסירה כל אשמה מן האב, אלא להיפך. עתה, מאחר שאימת האב גדולה כל-כך שהבן אינו מסוגל לעשות כחפצו, האשמה על האב כבדה עוד יותר.

מה שמובלט בדברי הקטע הוא סבלו הנוקב של הבן, שנאלץ "להתחפש" ולא לגלות במפורש את העובדה, שהוא כבר התנער לחלוטין מכל המגבלות של תרבות ישראל, של מנהגי ישראל ושל דתו-אמונתו. הצעיר הזורק אחר גוו את כל מה שחונך לקראתו בדאגה רבה משך שנים ארוכות, ופוגע בזה פגיעה קטלנית בהוריו, עומד כאן וטוען, שאחר הכל הוא הוא הסובל באמת מן המצב. בשעה שהוריו סובלים בגין מצבו הרוחני הממשי, מן הפגיעה בערך העליון של חיייהם, מתלונן הבן על הסבל שנגרם לו

23. פרץ סמולנסקין, "קבוצת חמור", הוצ' מוסד ביאליק, ספרית "דורות", ירושלים 1968.
24. י"ח ברנר, "בחורף", הוצאת הקיבוץ המאוחד, ת"א תשי"ח, עמ' 75-78, 85-86, 149-169.

על שהוא נאלץ להסתיר את האמת ולא לגלות באופן בוטה את המתחולל בנפשו. ודאי שנוצר כאן מצב שקשה לבן, אבל מכל מקום הוא מצר רק על הצורך להעמיד פנים, ואולי ההורים מצרים על עצם ההרס של עולמם התרבותי, הדתי, הרגשי והלאומי, על ידי בנם, עצמם ובשרם.

ודאי הוא דבר אחד. לא ההורים ולא האב הקשוח אשמים במצבו של הבן. א' שאנן מדגיש יחד עם קרוצווייל כי "ספרות ההשכלה היתה מרידה ופרישה, היא ביקשה לקעקע את בירת הספרות העברית שקדמה, אך אין היא מייצגת את הספרות העברית כולה בזמנה שלה".²⁹⁰ הואיל וכך, הואיל וכל השינוי במצב הקבוע נעשה בידי הצעירים, ובמקרה שלנו בידי ירמיהו פויירמן, הוא לבדו אשם במצבו ומה לו כי יתלונן, ומה לו שיטיל את האשמה על אביו הסובל לא פחות ממנו בלי שהוא עשה דבר. לעומת צערו הנוקב של הבן צערם התהומי וכאבם הזועק של ההורים אינו זוכה לניסיון ממשי להבנה. דרך ראייה זו של ההורים והטלת כל האשמה בגין סבל הבנים על כתפיהם בלבד, היא המעשה המרושע והזדוני ביותר בספרותנו החדשה. כמו שהאשמת היהדות על ידי ברנר בפרזיטיות בקרב העמים הוא "להג אנטישמי נבער וארסי", לפי הגדרת יחזקאל קאופמן,²⁹¹ כך נראה גם כאן, שאין כל אמת בהאשמות שהבנים מטיחים בהוריהם, אלא במקרים חולניים מיוחדים. בדרך כלל חיים ההורים את חייהם לפי הבנתם, ואין זו האשמתם שהבנים תלויים בהם, ומפתחים רגשי נחיתות ושאר מרעין בישין. האמת היא בדיוק הפוכה. דווקא הטחת הדברים בהורים קשי יום, המבכים את האבדן הרוחני של ילדיהם, הוא עוולה נפשית שאין הדעת סובלתה. הבנים הצעירים והחזקים, שכל החיים עוד לפנייהם, מטיחים האשמות בהורים שכבר אינם יכולים לשנות דבר, גם אם ימצאו שהשינויים נחוצים ומוצדקים. יכולנו עוד להשלים עם האשמת החברה היהודית או עם האשמת דור המבוגרים, כי זו לא היתה פגיעה אישית באנשים חסרי אונים, הסובלים סבל של אמת. בנים שמעלים את הוריהם על הגרדום, ועוד מטילים בהם את האשמה, שבמותם גרמו להם לבנים לסבול בגין יתמותם, הם התגלמותה של הציניות ושל השחיתות האכזרית ביותר. הגיעה העת ליצור יחסים מאוזנים וצודקים יותר בין הדורות.

ח"ינ ביאליק

אף-על-פי שח"ינ ביאליק היה בראש וראשונה משורר, ומקומו בין כותבי השירה, לעניננו יש ליחס חשיבות מיוחדת למכלול יצירתו, ובעיקר לסיפור "ספיח" שמקומו ממילא בין דברי הפרוזה. יתר על כן הואיל ותפיסת ביאליק מסתעפת ביחסיו אל עולם האבות לשני כיוונים, ומהווה מעין פרשת דרכים, הקובעת הן את כיוון סיפוריו והן את כיוון שירתו, מצאנו לנכון לדון ביצירתו כבר כאן במסגרת הדיון בפרוזה עוד לפני הדיון בשירה. בדרך זו נוכל להשען על דבריו כנקודת מוצא לתפיסותיהם של היוצרים הבאים אחריו בין בתחום הפרוזה ובין בתחום השירה.

ההוכחה הברורה ביותר לחוסר השחר בטוטאליות שברוב ההאשמות כלפי ההורים היא בעובדה, שיש יצירות ספרותיות החושפות לפנינו תמונה אחרת. כך הגיע ח"ינ ביאליק לרמת תחושה שונה של אמיתות אישיות, אנושיות, חברתיות ולאומיות, שאיש מיוצרי הספרות העברית שלפניו, ואף רבים שבאו אחריו לא הצליחו אפילו להתקרב אליה. היה זה ביאליק, שהצליח לתת ביטוי בעל עצמה רגשית מרשימה לתחושה, שהתקרבות היהודים אל הגויים אינה מפרנסת כל תקווה לשיפור מצב היהדות. העמים הסכימו להעניק שוויון זכויות ליהדות, אבל בלבם ולעתים אף בפייהם התנו את הדבר בהסתגלות היהודים אל מערכת הערכים של העמים הנוצרים, שהיא למעשה התבוללות מוחלטת של היהודים. התנאי הזה גורם למעשה לכיליון לאומי.

25. י"ח ברנד, שם, עמ' 75.

26. א' שאנן, הספרות העברית החדשה לזרמיה, שם, כרך א' עמ' 21.

לפי תפיסת ביאליק, אין היהודי מסוגל לקבל את מערכת הערכים של גויי עולם. וכך הוא אומר:

לא הכות באגרוף את ידי לימדתי,
ובתירוש וזנונים לא כיליתי כוחי;
לשיר שיר ה' בתבל נולדתי,
שביי שבי צדק, ציד משפט-מלקוחי.²⁹²

ומכאן צמחה השיבה אל ערכי האומה, אל ספר האגדה ואל רעיון הכינוס. התגשמותן של משימות אלו על-ידי ביאליק אינה אלא שאלה של זמן. כתוצאה מכל זה אף בנושא האבות שונה ביאליק מן הסופרים שלפניו. ראייתו - לאחר שהפרספקטיבה התרחבה ביותר, שוב אינה תמימה כשל סופרי ההשכלה. שוב אין אפשרות להאמין שההשכלה תפתור את כל בעיותיו של עם ישראל, ועל כן תורתם (היהודית) של האבות שוב אינה בזויה כחכמת המסכן. ולכן האב בשיר "אבי" זוכה לעיצוב רב ממדי ואוהד באופן שלא נמצא אצל אף לא אחד מבין הסופרים-היוצרים שלפניו. וכך הוא כותב:

דומם עמדתי בין ברכיו ועיני תלויות בשפתיו,
המו שיכורים מסביב וסבואים ספקו בקיאים,
נעו הכתלים משמע, החלונות חפו פניהם,
רק אל אזני לבדה, אוזן ילד לא מטומאה,
נזל ויפכה חרש לחש שפתיים טהורות
לחש תורה ותפילה ודברי אלוקים חיים.²⁹³

ראוי לצרף להשוואה זו, שבין הגויים באי בית המרוזח ובין דמות האב הטהורה, את ההמשך המעצב את דמות האב:

כשור יגיע כח מתנהל דומם ולאטו,

צעוד קדורנית והסע עגלת חייו הזוחלת,
עמוסה אבנים לעייפה בדרכים כבדי עבטיט,
ובארחות עמוקי חול ומעונני תימרות אבק,
מפרקתו שחוחת מוטה, מצחו חרוש דאגה,
ועיניו בארות-יגון, תוהות באפס תקווה.²⁹⁴

אמנם אף ביאליק מציג לפנינו אב שאינו מושלם, אב שנשחק, אבל הוא נשחק בגין הנסיבות הקשות ובגין המסירות שאין לה אח, לתורה ולמשפחה. הילד, שכך רואה את הדברים, יכול לראות אף את העולם כשהוא "כולו עשוי מסכת אחת שלמה - קיץ טהור כולו, השמים - שמי קיץ, והארץ ארץ קיץ, הצמחיה והחי - כולם קיץ".²⁹⁵

27. יחזקאל קאופמן, "בית נתיבות", הוצאת בית הספר הריאלי, חיפה, תש"ד, עמ' 113.

28. ח"נ ביליאק, שירים, דביר (לעם), תל-אביב, תשל"ג, עמ' ל"ד.

29. ח"נ ביליאק, שם, עמ' ק"מ.

30. ח"נ ביאליק, שם, עמ' קמ"א.

31. ח"נ ביאליק, סיפורים (ספ"ח), הוצאת דביר תל-אביב, 1946, עמ' קצ"ט.

ואף-על-פי-כן גם ביאליק לא נוקה מן הקול האחר המלא זלזול ומשטמה כלפי האב ומלא רחמים על גורלו של תינוק, הסובל מנחת זרועו של אב קשה-יום. "אבל אבא קפדן הוא ואינו סובל לא אותי ולא את משחקי, וכל מה שאני עושה - רע עליו המעשה, ומביא אותו לידי רתיחה ולידי סתירה, לידי בעיטה ולידי קולי קולות: 'פסי' - הוא - צועק ובוועט - 'הסירי אותו מנגד עיני - הרוג אהרגנו!'"²⁹⁶.

ואין פלא, שהילד מתחיל להשתמט מאביו, רואה אותו כזר לו ונעשה מכווץ ומכונס בתוך עצמו. אף שאפשר שדברים כגון "הרוג אהרגנו" יצאו מפי האב מבלי שתהיה בהם כוונה כלשהי לממש את עצמו, אפשר גם שהביטוי צמח באופן כלשהו מחומר קריאה של המשורר בילדותו. בשנת 1848 תורגם לרוסית "ספר המלכים" (השאח נאמה) של פרדוסי על ידי ז'יקובסקי. מאוחר יותר הוא עובד לעברית מליצית בשם "עירה וזבדיה"²⁹⁷. הביטוי "הרוג אהרגנו" מצוי בסיפור זה בהבלטה רבה למדי.

לא ברור לי אם הופנתה תשומת הלב במידה מספיקה לכך, שכתבת "ספיח" הסתיימה בשנת 1923, והפרקים הנדונים על האב הקפדן נכתבו כנראה לפני שנת 1908.²⁹⁸ לעומת זאת, השיר "אבי" נכתב הרבה יותר מאוחר, בשנים 1928-1933.²⁹⁹ מצד אחד יש לראות בשוני שבין שני הטכסטים רביזיה בתפיסת ביאליק כלפי עולם האבות, שצמחה אולי מן השינויים שחלו בתפיסת המשורר כלפי ההתקרבות לגויים, ואולי השפיעה כאן אף עלייתם של הנאצים בגרמניה, שחלה באותה תקופה (1933). מצד אחר, אפשר גם, שהטכסטים השונים מלמדים, שקשה מאד לראותם אותנטיים לביוגרפיה של המשורר. יתכן שדמות האב בעיקרה היא בטוי לעולם האבות בשתי גישות שונות זו מזו.

ועם כל זה ראית האב או עולם האבות כמדכא העולם האינדיבידואלי של הבן מצוי כאן במפורש. תפיסה זו יצרה בלי ספק ממשיכים מבין יוצרי ספרותנו שלאחר ביאליק. אפשרות זו של המשך קיימת על אף שאין כל ביטחון לאותנטיות של הסיפורים ביחס לחיי המשורר. נראה שהתפיסה "נתקבלה" והמשיכה לשמור על קיומה בשעה שהתפיסה האחרת של האב כדמות הירוואית-מקודשת הלכה ודעכה עם הזמן.

הדרך של הטלת האשמה על גורלם ועל סבלם של הבנים על הוריהם היתה לדרך המלך של ספרותנו. סמולנסקין וברנר התרכזו בתחום החברתי-הדתי, אבל לאחר שנפתח הפתח, שוב אין לדעת לאן מגיעים דרכו. מי שמתיר את הרסן בתחום המקודש על זולתו, צריך להבין, שהוא עצמו נתן לגיטימציה לפגוע בכל התחומים, כולל תחומים המקודשים עליו. כך נעשתה הדרך הבסיסית הזאת בגלגולים שונים ובנושאים שונים מעין סימן הכר של ספרותנו עד "רומן רוסי", שרוקן מכל תוכן אפילו את ערכי הצינונות וההתיישבות "המקודשים" של דור ההורים. ברומן זה הופכים בדרך מוחשית למדי את "הפרה הקדושה" לפוחלץ. מאחר שאין כל אפשרות להאריך מאמר זה באופן שיכלול את כל השלבים של גלגולי המוטיב של "הרצח של הפרות הקדושות", אנו נאלצים להסתפק בציון תחנות אלו והסברן, כדי להוכיח תקפותה של טענתנו על יחסה הלא הוגן של ספרותנו כלפי עולם ההורים.

י"ד ברקוביץ

32. ח"נ ביאליק, שם, פרק שישי, עמ' רכ"ג.

33. ועיין פישל לחובר, ביאליק חייו ויצירתו, דביר, ת"א, 1955, עמ' 33-34.

34. פ' לחובר, תולדות הספרות (ספר רביעי), דביר ת"א, תשט"ו, עמ' 76.

35. שם, עמ' 81-831.

יותר מאחרים הראה ברקוביץ את כוחו בהבנת הפרובלמטיקה התרבותית היסודית, בנתק שבין עולם הצעירים, לעולמם של הזקנים או של האבות. מבחינות רבות קשור הוא הן בתחום הלשוני והצורני, והן בתחום התמטי והאידיאי בראיתו המעמיקה והרבצדדית ובתפיסות היסוד של ח"י ביאליק. בסיפור "תלוש" מתגלה, כי הד"ר וויניק, לא זו בלבד שלא הצליח לאחר לימודי הרפואה, לשוב ולהתקרב אל בני בני משפחתו ואל חברתו לשעבר, ונותר עם תחושת הזרות והניכור שנוצרה ביניהם, אלא שהזרות והניכור השתלטו אף על יחסיו עם עשירי העירה ומשכיליה, ואפילו על היחסים בינו לאותם צעירים השואפים, כפי שהוא שאף בשעתו, לקראת אידיאלים, ואשר תלו בו בתחילה את תקוותם.³⁰⁰ עתה הם רואים בו קריאריסט ולא יותר. הנתקות הצעירים מן המקור נתפס על-ידי ברקוביץ' כמעוות שלא יוכל לתקון, והיא גם שורש כל הרעות המוצאות אותם. מצד אחר מצייר ברקוביץ' את עולם הזקנים בעליבותו, בכאבו, בצער ובעלבונו, אבל כל זה גם אין הוא מסתיר לא את גאוותם המוצדקת של הזקנים הללו על ערכי עולמם ולא את בטחונם בדרכם. סיום הסיפור טוען כי הטלטלות הד"ר וויניק בין העולם הישן העני-ו-הנבער מדעת", לעולם החדש, העשיר ו-"המשכיל" כביכול הנה נצחית, ולעולם לא ימצא פתרון לבעיותו, לעמידתו בין שני העולמות.

הלל ברזל מוסיף בפרושו מימד סימבולי לכל הנאמר כאן, ורומז לסיבותיה הפסיכולוגיות של הניכור ושל התלישות. פעם בילדותו קבל הד"ר וויניק תפוח מבעלת הבית העשיר, אשת הגביר ברגר. אף על פי שקבל שכר תמורת עזרה לגביר, היתה לו אכילת התפוח כאכילה מן הפרי האסור, ואכילה זו גרמה לו אף לאחר שנים למעין גרוש מ-"גן העדן" של העשירים. בגין אותו תפוח שסימל את נחיתותו של הנער העני, הוא מתקשה לאחר שנים אחר שהצליח להפוך רופא שכל העירה תלויה בו, להשתלב בחברת העשירים, שנראית כגן העדן הנכסף.³⁰¹ עם זה ברור מן הסיפור, כי אף הקשר אל העולם הישן של ילדותו, המשיכה הרגרסיבית שיש לה אמנם חיוב משלה, אף הם מונעים מן הד"ר וויניק להשתלב באוירה הגאה, הריקנית והמנופחת של עולמו החדש. אין ספק שיש יסוד סוציאלי מובהק בסיפור זה של ברקוביץ'.³⁰² ואולם הוא מציב יסוד זה לא לצד עולם הצעירים, אלא דווקא לצד העולם הישן.

הכאב, העלבון וההתיסרות של עולם האבות (או האימהות) זוכים לביטוי בסיפור "כרת", באופן מרשים הרבה יותר מאשר בסיפור "תלוש". האם היהודיה התמימה, הבאה מן העיירה ברוסיה, אל ביתו של הבן שנשא אשה והתעשר באמריקה, חשה שם זרה ומנוכרת, אך גם מרומה וחסרת אונים.³⁰³ הזרות והניכור בבית הבן חמורים פי כמה מפחדיה המוקדמים הגרועים ביותר של האם. מאמציה של הכלה לקבלה בביתה מלאכותיים ואינם עולים יפה. אם הבן קורא לאימו בלשון "אמא", לשון שיש בה קרבה, קוראת לה הכלה במילת "אם" שיש בה נימה של ריחוק. במישור הסמלי אפילו מנורות הכסף שנותנת האמא לכלתה "אין זיווג עם כלי בית אמריקאיים עולה יפה.³⁰⁴ גם מעשי הבן נראים מוזרים בעיני אמו, והנכדים הנם "גויים גמורים" על-פי עדות אביהם בעצמו. הערצת הכסף וראית חזות הכל ברכוש ובמעמד אינם עוזרים כלל, כדי לשבור את הרגשת הזרות. לכשמתגלה לזקנה שמושגי כלתה על ענין הכשרות, אפילו דמיון אין בהם למושגיה שלה, מתרחב הפער, והופך תהום מפריד. אף מנהגי בית הכנסת זרים לחלוטין לזקנה, עד שאפילו דאגתו הכנה של הבן אינה מצליחה לשבור את הקרח. סבלה

36. י"ד ברקוביץ', "התלוש" בתוך: "חתני פרס ישראל" (מבחר סיפורים), הוצאת "יחידו", 1973 עמ' 247-225. ראה גם כתבי י"ד ברקוביץ'. כרך ראשון (סיפורים ומחזות), הוצאת דביר תל-אביב, תשי"ט, עמ' י"ז-מ"ה.

37. הלל ברזל, מבוא לסיפורי י"ד ברקוביץ' בתוך "חתני פרס ישראל" שם עמ' 217-223.

38. עיין בענין זה במאמר של שלום קרמר, "סיפורי ברקוביץ כחטיבה סוציאליית" "מאזניים" כרך כ"ב חובת א', תשכ"ו.

39. י"ד ברקוביץ', "כרת" בתוך "כתבי י"ד ברקוביץ". כרך ראשון (סיפורים ומחזות), הוצאת דביר תל-אביב, תשי"ט, עמ' קס"ד-קס"ט.

40. שם, שם, עמ' קס"ו.

של הזקנה היא ללא נשא, והיא גוברת ביותר בשעה שהיא נתקלת במנהגי ההלוויה האמריקאיים. באופן פרדוכסלי, דווקא במה שהבן רוצה לשמח את ליבה, דווקא בזה הוא גורם לה ליאוש מחלט. היא תופסת לפתע מה היא גורלה, וכיצד ינהגו בה לכשיגיע זמנה; ודבר זה קשה עליה ביותר. אפילו בדרכה האחרונה היא תיאלץ להסכין עם המנהגים החדשים הנראים לה כביזיון. אף שהיא מוצגת כחסרת גמישות, ואף שחסרון זה אינו מוסבר כלל בסיפור, יש אצל ברקוביץ הבנה רבה לסבלה. מצד אחר אף הבן מוצג כמי שמלא רצון טוב על פי דרכו, ועם זה, הרבה הבנה לסבלה אין הוא מגלה. מה שחשוב וחמור הוא שהרצון הטוב של הבן אינו מתממש, ואין בעשיתו למען אימו משום קרבן של אמת.

אף בסיפור זה מתברר כי הוא קרוב עדיין באפני הראיה שלו אל אפני הראיה הרב צדדיים שמצאנו אצל חיינ ביאליק.³⁰⁵ אין הבנים כאן טלית שכולה תכלת, והאם איננה קשה משום רוע שבאפיה. יש כאן הבנה לכאבם של שני הצדדים. זה כמובן יתרון גדול הן מן הבחינה האמנותית היוצרת עומק רגשי, ואף מבחינת האוטנטיות של התוכן. לפנינו סיפור מרגש ומדכא, שאינו רואה תקווה לשלוותם ולרווחתם של הזקנים. מעטים הם הסיפורים בספרותנו החדשה המסוגלים להבין ולהרגיש את זעקת העשוקים של דור המבוגרים, שאולצו על-ידי בניהם להשלים עם המעבר מעולמם התמים והשלם ולקבל תמורתו עולם שאינו עולם. אין ספק שסיפורים אלה של ברקוביץ נוקטים עמדה ברורה, ותובעים מן הצעירים - לוותר על עמדותיהם, על דעותיהם ועל הרגליהם הרבה יותר משהם מוותרים בפועל, ואף יותר ממה שהם מוכנים לוותר.

שׂיי עגנון

למעשה, דומה המצב אצל עגנון. צירל הורוביץ נתפסת בהכרח כאשמה בגורל בנה על אמילותו ועל שיגעונו. מצד אחר אנו רואים בה גם את האם הדואגת על-פי דרכה לשלום בנה. והנה שמעון הירש קלינגר, אביה של צירל, הוא משכמו ומעלה מכל הצעירים ולמרות כל זה נוטה הסיפור בכללו, מעט אמנם, אבל באופן עקבי, לטובת הדור הצעיר.³⁰⁶ מי שנגרם לו עוול בסיפור הוא הירשל וכמובן גם בלומה ואף מינה והאשמה מוטלת באופן ברור על ההורים ועל כוחות הקהילה והמסורת שמאחריהם.

את הסיפור "בדמי ימיה" אפשר לפרש באופן, שהאשמה על מחלתה ועל מותה של לאה רובצת על אביה. מחלתה וחולשתה הפיזיות נראות לנו מושפעות ביותר ממצבה הנפשי. יחסיה עם בעלה קרובים לגלות מין אפתיה שאמנם אין בה לא כעס ולא טינה, אבל גם השלמה עם המצב אין בה. לעומת לאה מצטיירת בתה תרצה כדמות אקטיבית ביותר בניגוד לרוב סיפורי עגנון, שבהם הדור הצעיר אינו מתגלה כאקטיבי וכמי שנוטל את גורלו לידי, אין תרצה מעוכבת לא על-ידי נשיותה ולא על ידי השתייכותה לדור הצעיר. תרצה מוכיחה ביחסיה עם המורה שלה - המחזר לשעבר של אימה, שדווקא האישה יש בכוחה לגלות יזמה ופעלתנות אף בתחומים שנחשבים מעין טאבו בשבילה. הפסיביות של הצעירים, שנתפסת בסיפורי עגנון ככלל ברזל, אינה מחייבת את כל הסיטואציות ואת כל העלילות שבהן פועלת תרצה. מכל מקום בסיפור "בדמי ימיה" מוטחת אשמה כבדה ביותר בפני דור ההורים. אשמה זו של כפיה שרירותית גסה בתחום האינטימי של בחירת בן הזוג, פעמים שיש לה השלכות חמורות על נפשו ועל גורלו של הצעיר. קביעה זו מצויה הן בסיפור "בדמי ימיה".³⁰⁷

41. על המושג "אפני ראייה" על מלא מורכבותו כדאי ללמוד בספרו של היינריך וולפלין, "מושגי יסוד בתולדות האמנות", הוצ' מוסד ביאליק ירושלים 1962, עמ' 41-101, ובמבוא של משה ברש שם.

42. שׂיי עגנון, "על כפות המנעול" (סיפור פשוט), הוצאת "שוקן", ירושלים - תל-אביב, 1959 - תשׂך, עמ' נ"ה-רע"ב.

43. שׂיי עגנון, "על כפות המנעול" (בדמי ימיה), הוצאת "שוקן", ירושלים - תל-אביב, 1959 - תשׂך, עמ' ה' - נ"ד.

האשמה זו כלפי דור האבות אינה מורגשת על-ידינו כקיצונית וכבוטה משני טעמים. ראשית מפני שאשמת ההתנהגות השרירותית של האבות ושאר האשמות המוטחות בפניהם מתאזנים על-ידי כך שאף הצעירים יוצאים מלפני המחבר, כשידיהם על ראשיהם, ואף הם אינם ראויים לחיקוי. נוסף לזה על-אף שהמוטיב של הכפשת האבות צף ועולה כמעט בכל אחד ואחד מסיפורי עגנון, ברובם הוא מצוי לא בנושא עיקרי, אלא כרקע בשוליים. ברומן "תמול שלשום" נשארו אבותיהם של יצחק קומר, של סוניה ושל צעירים אחרים בגולה, ואף על פי שדמויותיהם מצטירות במידה זו או אחרת לפני עיניהם של הקוראים, שוב אין להן השפעה מכרעת על גורל הגיבורים.³⁰⁸

אף בסיפור "שירה" דומה הגישה לעיצוב דמויותיהם של שירה ומנפרד הרבסט כבנים להוריהם. לעומת זה, במה שנוגע להרבסט ולאשתו הנרייטה ביחסיהם עם צאצאיהם, קבל עגנון את התפיסה המקובלת של התקופה. תפיסה זו רואה בצעירים, בעיקר כאשר הם חברי קיבוץ, עובדים בכביש או בחקלאות, או אם הם חברים בארגון ההגנה, את החוליה הפרודוקטיבית של החברה הישראלית. נראה, כי כעיקרון מקבל עגנון תפיסה זו, גם אם פה ושם נמהלת בדבריו נימה אירונית כלשהי. לעומת זה נתפסים הורי צעירים אלה, גם אם הם מגלים הבנה לדרך של ילדיהם, כחסרי תועלת לחברה ולאומה, כבעלי תפיסות מיושנות שאינן מעוגנות במציאות הריאלית, ומעשיהם (כמחקריו של הרבסט) נחשבים כמנותקים לגמרי מן המציאות.³⁰⁹

חיים הזז

אפילו המאוזנים שבסופרינו, כגון הזז ועגנון, לא תמיד ולא באופן מלא נהגו הגינות בדור הזקנים ובאבות. הזז בסיפורו "היושבת בגנים", אף-על-פי שהעניק קרדיט לעולם הזקנים, שהוא רואה בו את עולם הרוח, בסיכומו של דבר מצטיירים הזקנים כהווי הזיות שלא מן העולם הזה. התיזה הזאת על זקנים כמרי סעיד, החי בעולם של חלומות משיחיים, וכמו מרי אלפקעה, שמרוב בצעו מוכן לתת הלוואה על-מנת שתיפרע עם ביאת המשיח, היא תזה מופרכת מעיקרה. גם העמדתה של רומיה כמי שעומדת על בסיס מציאותי איתן, לעומת אמה סלאמה המיושנת ולעומת אביה הרמאי והמנוול ציון, אינה מתיישבת עם הידוע לנו כמקובל במציאות. קשה לנו לעכל את התפיסה, שהזקנים והאבות הם תמיד פחותים (במיוחד אם הם גם חלוצים) הם חכמים, טובים ומוצלחים.³¹⁰

המצב דומה אף ברומן "דלתות נחושת", שמאורעותיו מתרחשים בגולת רוסיה. אף-על-פי שר' שמחה הורוביץ, אביה של לאציה, העז פנים בסיפור כלפי המפחיד ביותר מבין הבולשביקים היהודיים, כלפי פוליצ'יק, ואף-על-פי שהוא יצא בשלום ונתגלה בדיעבד כגיבור, השונה מזקני מוקרי קוטי תכלית שינוי, באמת אף הוא רחוק מלהיות איש מעשה, המבין את השינויים שנפלו בעולם, והמסוגל לטפל בהם טיפול יעיל. אפילו כלפי ביתו אין לו הבנה. לעומתו צעירי הקומוניסטים, על-אף היותם מנוולים

44. ש"י עגנון, "תמול שלשום", הוצאת "שוקן" ירושלים - תל-אביב, תש"ך. נוסף לאמור לעיל ראוי להעיר, כי ביצירה מקיפה כגון זו של עגנון יש תמיד חריגות מן הגישה הדומיננטית. חריגה כזאת אנו מוצאים בפסקה השלישית של הפרק השנים עשר. יצחק, כך מתברר, שוכח אט אט בית אבא, בדומה למה שקרה לרוב החלוצים, ואע"פ שפרנסתו מצויה, ואע"פ שלבו נוקפו, אין הוא מצרף מחשבה טובה למעשה, ואינו מושיט כל עזרה לא לאביו ולא לאחיותיו. אין ספק שלב המספר נתון לאב הזנוח ולבנותיו, ומה שמסופר על מכתבי האב כי: "קורא יצחק בדמע, וכל אות מזדקרת לפניו כקוץ מכאיב." באמת אינו אלא מן השפה ולחוק. ועיין שם עמודים 136-133. ואולם סטיות רגשניות כאלו, עם כל חשיבותם, אין בהם כדי לתקן את המעוות.

45. ש"י עגנון, "שירה", הוצאת "שוקן" ירושלים - תל-אביב, תשל"א.

46. חיים הזז, היושבת בגנים, הוצאת עם עובד, תל-אביב, 1976.

ומרושעים, נתפסים בסיפור כאנשים המבינים את כוחם ומשתמשים בו. עם כל נבזותם הם אנשים מעלמא הדין. דבר זה קשה לומר על בני הקהילה, והדברים מתייחסים הן לגבי הסיפור וכנראה אף לגבי המציאות שמאחוריו.

כבר קודם לכן עד שלא היתה מהפכה נתעוותו הדברים: צננה החסידות ונתמעטה יראת-שמים בטל כבוד התורה והתורה כל עצמה התחילה משתכחת ובאה המהפכה והשלימה למלחמה ונתמוטט כל אותו בנין של ישראל. כ"שמות" שהצניעו אותם לגניזה נדחקו שלומי אמוני ישראל לקרן זוית, כולם זקנים מהלכים על שפת קברם, בטלים ויתירים ואין חשובים לכולם.³¹¹

לכאורה, קטע נוסטלגי, המבכה את התמעטותם של בני הדור הקודם. ואולם ההכללות וההגזמות, כגון: "כולם זקנים מהלכים על שפת קברם בלים ויתירים ואין חשובים לכולם"

מלמדות אותנו, שיש מעט יחס של זלזול כלפי לא-יוצלחים אלה. במיוחד בולט הדבר בדימוי כ"שמות שהצניעו אותם לגניזה", הנותן לדור הזקנים של היהדות מעמד של מי ששוב אין מקומו בעולם הזה. כל הזקנים, כולל ר' שמחה, וכולל זקני "היושבת בגנים", אינם מן העולם המעשי שלנו. ועם כל זה סיפוריו של הזו אינם חד משמעיים ואינם מגמתיים. יש כאן איזון כלשהו עם נטייה לטובת הצעירים.

יהושע קנו

פעמים שדברי ספרות עניים בליקויים במקום אחד ועשירים בהם במקום אחר. יוסף אורן כתב פרק מענין וממצה למדי על הסיפור "בדרך אל החתולים" ליהושע קנו. מצער אמנם, שהוא נמשך יתר על המידה אחר זרימת העלילה שאף לפי טענתו אינה דינמית ביותר. דבקותו בקו עלילה זה גורמת, שאינו דן בנפרד באלמנטים השונים הבונים את הסיפור. לשונו הפיגורטיבית של קנו בסיפור זה הנה עשירה למדי, ואף-על-פי-כן לא זכינו לדיון ממצה בנושא זה. רמזים אפשר למצא אמנם פה ושם בתפוזות, לאורך המאמר, אבל אין אלה זוכים בברור מקיף, מלא ומעמיק של ההשלכות ושל ההשתמעויות הנובעות מפגיגורות הלשון. מוזכר למשל, ש-כגן ראה את בית החולים הגריאטרי כגיהנום, מין Inferno, ואפילו נרמז הקשר ל-"תופת" של דנטה וליושביו,³¹² אבל פרוט מספיק של הסיטואציה המטאפורית והשוואתה אל הסיטואציה תוך הסקת מסקנות מן הקשרים הסמליים אין למצא בדבריו. כזה הוא גורלם גם של מטאפורות ושל דימויים רבים אחרים. הדיון אינו זוכה למיצוי בביטויים משמעותיים ביותר כגון, "שטנה", "סמרטות ישן", "ביוב", "חתולים" וכו'. אפילו הטיפול הרב של יולנדה בשערותיה, טיפול המוזכר לרוב בסיפור, ואף אורן מזכירו פעמים אחדות, נתפס משום מה אצל אורן כמוטיב בלבד ולא כסמל בעל מערכת משמעויות, החושף רבדים מספר במערכת הנפשית של יולנדה, ולכן טעונה דיון ממצה.

חסרון אחרון זה ניכר גם במאמרה התמציתי של נילי לוי על סיפורנו.³¹³ ואולם מה שמצער ביותר הוא שבשני המאמרים אין דיון של ממש באספקט אחר שהוא לעניות דעתי אחד האספקטים העיקריים ברומן של יהושע קנו. נראה לי שקנו מבקש לעשות צדק עם עולם הזקנים, המוצגים בזויים כל כך ומוכפשים כל - כך הן בספרותנו והן בחברה הישראלית ה- "מתקדמת והנאורה" לכאורה. הואיל ואת

47. חיים הזו, דלתות נחושת א', עם עובד, ת"א, 1976, עמ' 54-55.
48. אורן יוסף, "העט כשופר פוליטי" הוצאת יחד, ראשון לציון 1992. עמ' 133-153. וראה בסיפור: י' קנו, "בדרך אל החתולים" הוצאת עם עובד תל-אביב 1991, עמ' 83.
49. לוי נילי, "דברים שלא רואים משם לא רואים מכאן", "עלי שיח" סתיו תשנ"ג.

החברה אין קנז מסוגל לשנות שינוי של ממש, הוא משתדל לעשות את המעט שבידו במסגרת הסיפור שלפננו. אורן איננו מטפל בנושא זה, ואף אצל נילי לוי איננו מוצאים יותר מרמז קל שבקלים.

בית החולים הגריאטרי, שבו מתרחשת עלילת "בדרך אל החתולים" אינו מצוי אמנם במבואות ירושלים, אך בכל מקום דוחקת החברה ה- "נורמלית" את הזקנה, החולי והטרור אל השוליים, כדי שאלו לא יפריעו למהלך ה- "תקיין" של החיים בדרך המלך.³¹⁴

קנז מציג לפנינו את המצב הנזכר בבית החולים הגריאטרי שבו נחשבים הזקנים הללו בעיני הכל כזבל, לא במשמעות של דשן, אלא במשמעות של לכלוך וכעור שיש בו רק מיאוס וטרח ללא כל תועלת. בקראנו את דבריו אנו חשים שהוא מתריע נגד היחס הזה, והדבר נוגע לליבו ולמצפנו. לאור ניסוחי הסיפור, ולאור העובדה, שבתקופתנו התפתחה הרפואה והזקנים התרבו והפכו חלק חשוב באוכלוסיה נראה, שכל מדינת היהודים של תיאודור הרצל הופכת לבית חולים גריאטרי אחד גדול על השנאה התמוהה לזקנים, על הסלידה מהם ומעולמם, ועל הנסיונות האינסופיים להתנכל להם. בכל מי שיש בו עוד טיפה של לחלוחית ציונית, גורם דבר זה כאב ללא ספק.

אפניי שדוקא רפיק, הבחור הערבי מעזה, מתיחס לזקנים באופן שונה. אינני יודע מהן השקפותיו הפוליטיות של קנז, אבל בשום פנים ואופן אינני יכול לראות בדבר זה מגמתיות פוליטית שמאלנית. נראה מאד, כי זו האמת הריאלית הן על דמותו של רפיק והן על דמות היהודי בארץ ישראל. הבדיון והממשות נפגשים כאן ונעשים חופפים. דברי קנז בענין זה הם קרובים לדיווח סוציולוגי אוביקטיבי עד היכן שדבר זה אפשרי. יחסם של הערבים אל הזקנים הוא עדיין יחס של הערכה עמוקה, אף על פי, שגם אצלם חלו כבר שינויים, בייחוד אצל ערביי ישראל שקלטו השפעה רעה מחבריהם היהודים. רפיק, הבחור הערבי שבסיפור, הוא גם אידאליסט - הומניסט, והוא גם מבקש לעסוק ברפואה. שני המאפיינים הללו גורמים לו להיות אנושי יותר מכל בני הצוות היהודיים. אם נתיחס למה שהופיע בעתונות בעשרים השנים האחרונות על בתי החולים הגריאטריים, הרי שקנז אינו מגזים בכלל בהאשמותיו. הוא רומז בסך הכל רמזים דקים הנשלחים מתוך הרומן הבדיוני בכיוון לחיינו החברתיים - קהילתיים בארץ. כל בית החולים ספוג מין ציפיה למותם של המאושפזים, ולוטש עין לרווח שיצמח לצוות מהסתלקותם. שאלה מאד אקטואלית היא אם אין בין שרי ישראל שהזקנים בכללם, ולא רק זקני העולים החדשים, לצנינים הם בעיניהם. מבינים הם יפה שהסתלקותם מוקדם ככל האפשר תשרת יפה את צרכי התקציב של משרדיהם. אוירת השלמה עם הקץ ועם המות, שיוסף אורן מיחס לה חשיבות רבה כל כך, צומחת מתוך המסר הסמוי שהצוות הרפואי והסיעודי של בית החולים, כמוהו כעם ישראל החילוני משדרים ל-"מטופלים". נראה לי שזאת היא מעילה טוטלית בתפקיד מצד אנשים שהיו חייבים לטפל גם במצבם הנפשי של אוכלוסית הזקנים באומה.

מה שעוד חשוב לעניינו הוא יחסם של בני המשפחה אל זקנים חולים אלה. מבקרים ואינם מבקרים, נמצאים ואינם נמצאים. מכל מקום את בקשותיהם של החולים הרוצים לחזור הביתה אל בני משפחתם אין הם שומעים כלל.³¹⁵ נוסף לכל זה מסתובבים סביב זקנים אלה, ואפילו סביב העניים שבהם, שכנים ומכירים, ו-"מגישי עזרה" למיניהם. אנשים ערמומיים אלה, עקר מעיניהם הוא ב-"ירושה" אם שמנה ואם דלה, שעשוי לפול בחלקם.³¹⁶

50. נילי לוי, שם, שם, עמ' 62.

51. קנז יהושע, "בדרך אל החתולים" שם עמ' 89, 111-113.

52. למשל, קנז יהושע שם עמ' 76-79.

בקש קנו לעשות צדק עם זקניו וכתב את הרומן "בדרך אל החתולים". יחד עם זה לא עלה בידו לתקן, ואפילו במעט, את המעוות בכל מה שנוגע לעולמם של הזקנים. אין לי ספק שקנו לא התכוון במודע להרע בזה לא לדמויותיו ולא לעולמם. ואולם ברור לכל, שאין אדם מסוגל לעצב דמויות וסיטואציות באטרובוטים, שהוא עצמו כפי הנראה, כלל אינו מכיר אותם. נראה שהוא אפילו אינו מודע לחיסרון. אפילו העובדה שדמויות אלו הן עולים חדשים, לרוב מתבוללים הקשורים לתרבויות אחרות, כגון צרפתית, ואין להם מטען יהודי רב, אינה מצדיקה את ההתעלמות המחלטת של קנו מן התרבות הלאומית. דמויות אלו הן בעלי גיל גבוה מספיק, כדי לזכור מנהגי יסוד בסיסיים ממקורות ילדותם. והנה לאורך מאתיים ושמונים עמוד איננו מוצאים דבר לא על כשרות, לא על תפילה כלשהי, לא על בית כנסת או על חג מחגי ישראל או על דמות מדמויות התנ"ך וכד'. פרט לאיזכור של "נרות" שדלקו על השלחנות והברכה "שבת שלום" והביטוי "לחיים" ומעט בדומה להם, אין בספר דבר על אודות התרבות היהודית. אילו תורגם הספר ללועזית לא היה מורגש כלל אם זקנים אלה יהודים הם או לאו. בלי משים הפכו זקנים אלה בני בלי זהות לאומית ודתית.³¹⁷

לריקנות תרבותית זו תוצאות ישירות על עיצוב הדמויות, היוצאות מתחת לידי יוצרן כנודות נפוחים בלי כל תוכן רוחני, תרבותי לאומי. אם כך עלה לו לקנו על עף כשרונותיו ועל אף עבריותו, יש בדבר משום אזהרה ליוצרי הדורות הבאים. מן הראוי לדעת, כי בלא מטען תרבותי לאומי עם שרשים הסטוריים עמוקים, נשארות הדמויות והסיטואציות, ובגינן אף כל היצירה ככלי נבוב חסר כל חשיבות מבחינת התרבות הלאומית. אם רומן כזה מטפל בנושא חשוב, כפי שעושה זאת הרומן של קנו, נראה שהולמים אותו מה שאמרו חז"ל על כגון זה: "איסתרא בלגינא קיש קיש קרייא". מכל מקום ברור, שהנביבות והחדממדות של הדמויות פוגעים גם באיכותן האמנותית, כי החד-צדדיות פרושה רדידות ושטחיות, שנסבלים אולי ביצירה אלגורית, אך בשום אופן אינן הולמות את צורת הרומן. בסיום הסיפור כותב קנו על הרהורי המות של יולנדה את הדברים הבאים.

זה כבר הדברים נשאבים מעולמה אל עולם אחר, אל זמן אחר, הכל מתרוקן סביבה, הולך ומתרוקן עד שתהיה כלואה בתוך בועה שקופה של ריק, בעירום ובחוסר כל.³¹⁸

והדברים הנם בעלי משמעות מקיפה למדי. חוששני שקנו לא בדיוק הבין את מה שכתב. הוא התכוון כנראה רק לריקנות שבמות, ולא עוד. את משמעות הדברים ביחס לריקנות התרבותית של הדמויות ושל המספר הוא לא הבין כלל. הוא לא העלה על דעתו שמטען תרבותי כלשהו היה יכול להעניק טעם ותכלית גם להרגשת הריקנות ולחוסר הטעם ביחס למות הנופל בגורלו של כל אדם.

ס' יזהר

כמקובל אצלו, פוסל ס' יזהר כמעט כל מה שנעשה בידי זולתו (פרשנות, חינוך, הוראת ספרות וכו'), ומובן שאף רומן רוסי אינו יוצא נקי לפני השליט. מבלי משים רומז סיפורו "מקדמות", כי הגזים שלו בתכונות ובאידיאות שהעניק לזייצר הפרד - החלוץ והאידיאליסט, שסופו התאבדות כסופו של המפעל הציוני-החלוצי בכללו. והנה יזהר אינו מוכן להעניק לפרד רמה כזאת. כבר בראשית סיפורו הוא אומר: "... וכמו הפרד הזה לעזאזל, שיכול מצידו ללכת כך עד סוף כל הימים, ממש כמו שהוא יכול ברגע הזה עצמו לחדול ולעמוד ולא לעשות כלום עד סוף כל הימים. ואתה רק תן לו, וכאילו, בעצם זה גם טבע כל

53. שם, שם עמ' 85, וכן איזכור של כיפה וזקן בימי האבל (מין יהדות של בוריים) בעמ' 96.
54. שם, שם עמ' 280.

הדברים שבעולם, אתה רק תן להם והמדרון הזה ומעלה הגבעה ההיא, יישארו כפי שנשארו מימות עולם ועד ימות עולם. אם לא יתגייס כנגדם כל האדם כולו לעשות דברים שכנגד, קל וחומר היהודי החדש בארץ החדשה".³¹⁹ שני עמודים לאחר מכן הוא מוסיף: "... ושוב חוזר אל הפרד הזה שלא אכפת לו שום עליית היהודים ושום גאולת הקרקע..."³²⁰ יזהר ממשוך בטון זה בכל הפרק הראשון של הסיפור, ולא קשה להרגיש את הרמז לפרד זייצר אצל שלו. אצל שלו הפרד אנושי מאד, הוא חלוץ ואידיאליסט ודואג לעליה ואף חי ומת על קדושת העם והארץ. הפרד של יזהר מפרק את כל המבנה הפתטי-אירוני הזה ומציג לפנינו את העובדה הבנאלית, שפרד אינו אלא פרד בלבד, כמוהו כאדם החלוץ.

ואולם גם אם נמצא, שיזהר מסתייג בסיפורו מן הקיצוניות של "רומן רוסי" במה שנוגע להכפשת האבות החלוצים, בעיקר הדברים הם הולכים יד ביד. גם האידיאליזם העיוור של האב החלוץ אצל יזהר בא בסופו של דבר על חשבוננו של התינוק. השאלות "איך להיות ילדו של מתיישב" או איך זה "להיות תינוקו של מי שהחליט להקים בגופו את הרעיון",³²¹ אינן שאלות על פרטים, אלא הן מרחפות על הסיפור כולו. שאלות אלו נוכחות גם בפחדים של הילד מן המגורים בין הערבים ביפו וכן בפחדיו במאורעות 1921 וכמעט לית אתר פנוי מניה. דומה שהמשפט הסמלי אמנם, אבל עם זאת הברור והבוטה ביותר והקל ביותר הבנה, טוען, שהאבות הללו בעצם מקריבים את ילדיהם על מזבח שיגעונותיהם חסרי התקווה. המשפט הנדון מקדים את המשפט על הצרעה והמשפט השני בא אחר-כך כהד מודגש החותם את העניין. אחר שנדון הנושא "לגדל ילדים בשממה", באה השאלה הנוקבת "איך אבא מושיב ילד על קן של צרעות?"³²² ואחר כך שוב בווריאציה "מי מושיב ילד על קן של צרעות, פושע..."³²³ על אף שהסיטואציה מאד ריאליסטית, סופג הסיפור /משמעות סמליות, עד כי לא רק על תינוק קטן אחד מדובר בו, אלא על דור שלם, ואפילו דורות אחדים שהושיבום אבותיהם כאן בארץ הזאת על קן של צרעות, שעקיצתן כואבת ומסוכנת ואין מרפא בכל הסביבה. משמע מכאן, שאף יזהר מצטרף למקהלה המטילה את האשמה על כל הצרות והבעיות של הדור הצעיר, של הפלמ"ח, של צה"ל, ושל דור הימים האחרונים, ומטילה אותה על אבותיהם. כשם שצעירי ההשכלה ראו עול כבד באידיאליזם הדתי של הוריהם, כך רואים ראשוני הצברים עול כבד מנשוא, בחלוציות שהוריהם בני העליה הראשונה והשניה הניחו על כתפיהם. אכן, לגלגל חוזר הוא בעולם.

בשלשה מקומות מביטח המקרא לעם ישראל לשלח לפנייהם את הצרעה לשם כיבוש הארץ.³²⁴ אף על פי שביהושע הוא מפרט ואומר, "ותגרש אותם מפניכם שני מלכי האמורי לא בחרבך ולא בקשתך", ואף לחז"ל מסורת התואמת את דיוקו של הפסוק, שלפיה "הצרעה לא עברה את הירדן",³²⁵ פה בסיפור של יזהר אנו מוצאים הפוך כל היוצרות. פה הצרעה נמצאת בארץ ישראל מערבה והיא תוקפת דווקא את הבאים לחרוש ולהפרות את הקרקע הבתולה. דומה כאילו קללה רובצת על הארץ והיא מכלה את הבאים לרשתה, בניגוד לכלל האמור בתורה.³²⁶ ואולם הצרעה לא אשמה כלל. היא נוהגת כדרכה. כל האשמה לסבלם של הבנים היא בשיגעונם של אבות אידיאליסטיים המתעקשים לשבת דווקא במקומות המסוכנים, ומושיבים את הבנים על קן של צרעות. והמבין יבין בוודאי, שמשפט זה הוא

55. ס' יזהר, "מקדמות", הוצאת זמורה ביתן, תל-אביב, 1992, עמ' 15.

56. שם, עמ' 17.

57. שם, עמ' 21.

58. שם, עמ' 23.

59. שם, עמ' 28.

60. בשמות כ"ג 28, בדברים ז' 20, וביהושע כ"ד 12.

61. שמות כ"ג 28, ברש"י שם ד"ה "הצרעה".

62. ועיין ס' יזהר, מקדמות, שם, עמ' 32, 33, 37, 42, 43, 47 ועוד.

ביטולו המחלט של כל הרעיון הציוני. לגבי יזהר ולגבי עמיתיו המוקדמים והמאוחרים, ארץ ישראל שוב איננה ארץ עליה אלא ארץ הגירה בלבד, על כל המשתמע מן ההבדל בין מושגים אלה.

אהרן מגד

צירל הורוביץ של הספרות הישראלית היא תושיה הלפרין אמו של "עשהאל" לאהרן מגד. זו אמנם שונה מן הדמות העגנונית בהיותה סנובית, המצטעצעת בהשכלה עברית ארצישראלית של ימי העליות, אבל מצד אחר היא מוצגת לפנינו כמי שמשלת מרחוק על חיי בנה. אפילו בהיותו מבוגר היא פולשת לחדרו לחפש ספר שירים, שלפי דעתה הוא בוודאי כותב. הער הישראלי מוצג בסיפור זה כ"יורס", שהוא התגלמות של חוסר האונים של הירשל הורוביץ הגלותי בגלגול ישראלי. היחסים שבין עשהאל לתושיה אמו הם יחסי תלות של הבן באם, היא שעיצבה את דמותו, והיא האשמה בכל תסכוליו.³²⁷ פגמיה של האם מוצגים באופן שאינו מציין רק פגם אישי, אלא פגם בעל השלכות גורליות על דמות הבן. התקוות שהאם תולה בבן וציפיותיה בעניין כשרונותיו כמשורר, וכן התפארויותיה הסנוביות בשיריו, מגבילים ואפילו מסרסים את יכולתו של עשהאל, והוא הופך מתוסכל אישית ואף חברתית. על כל מעשיו ועל כל מחדליו מרחפת דמותה של תושיה. האשמה הכבדה המרחפת על ראש האם אינה נעשית קלה יותר אף לא על-ידי שבירת מיתוס הצבר והצגת הבן כדמות פסיבית חסרת אונים. אמנם הבנים אינם גיבורי כוח, העושים ביד רמה את כל הנחוץ לאפוס הלאומי, אלא נמושות שמשלהם אין להם ולא כלום, אבל עובדה מצערת זו אין בה כדי ליפות אפילו כהוא זה את הדמות השלילית הכוחנית-אימתנית של האם השתלטנית. בהשוואה שבין השניים אין ספק, שהבן חיובי הרבה יותר, אליבא דאהרון מגד, והוא הזוכה לכל האמפתיה. ולא עוד, אלא שכל צרותיו של הבן באות לו באשמת אמו. הוא הסובל והיא הגורמת לסבלו.

בסיפור אחר של אהרן מגד בשם "מושיוף ובנו" אנו מוצאים אב המעוצב בדרך מגמתית מאד, מוגזמת מאד בהצגת תכונותיו, ונבזי מאד בתביעותיו וביחסו לבנו. האב הוא יהודי מעדות המזרח, פשוט מאד והמוני מאד, שהצליח להתעשר ואינו יודע אלא ערך אחד בלבד - את הכסף. אב זה בא לו במכונית מפוארת לבקר את בנו שבקיבוץ. לא די בכך, שעצם הופעתו מביכה מאד את הנער בגלל ההבדל הגדול שבין הווי הקיבוץ להופעה של אביו, אלא שהוא עוד מבקש ללמדו מוסר אבות. התנהגותו הבוטחת, השחצנית החסרה כל יכולת להתחשב בזולת, משתקת את הבן ומפרקת אותו מכל יכולת העמידה שלו, ובלשון אחר, "מסרסת" אותו, עד שאין הוא מסוגל כלל להגיב תגובה ראויה לשמה לדברי אביו. עם כל זה, מן הבחינה הערכית עומד כאן הנער לעומת האב כשהוא עשר מעלות למעלה ממנו. הוא מעורה בארץ, אידיאליסט, עובד ולומד, דינמי ורב תושיה. רק דבר אחד חסר לו - היכולת להבין עולמו של אביו מולידו ומגדלו. הסיפור הינו אנטייתיזה מוחצת למה שסיפר רב דימי על "דמה בן נתינה מאשקלון שהיה לבוש סריקין של זהב והיה יושב בין גדולי רומי ובאה אמו וקרעתו ממנו, וטפחה לו על ראשו וירקה לו בפניו - ולא הכלימה".³²⁸ לעומת זה מעידים פסוקי הפתיחה של פסקאות אחדות בסיפור של מגד על יחסו של הסיפור לאבות. הסיפור פותח במשפט: "בריות משונות הן הללו אמהות ואבות הבאים לבקרנו בקיבוץ. יש אם עסקנית וטרחנית שעד שהיא מכניסה רגל לפנים השער כבר ידה בכל וקולה בכל וכובשת לה שלטון גמור על הקיבוץ כולו".³²⁹ רק עמוד לאחר מכן מתחילה פסקה במשפט והאבות - לא פחות משונים מהן. יש אב בעל גוף ובעל כרס שנכנס כבעל בית, כאילו כל הקיבוץ הוא

63. אהרן מגד, עשהאל, הוצאת עם עובד, ת"א, 1978, עמ' 18-34.

64. קידושין ל"א, עמ' א'.

65. אהרן מגד, ישראל חברים, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, תשט"ז עמ' 177.

בנאו וכו'...".³³⁰ ועוד עמוד ופסקה פותחת ב"בריות משונות הם ההורים הללו, ומשונה ומוזר מכולם היה מושיוף".³³¹ וזה הבדל גדול בין ספרותנו העתיקה לזו החדשה, שבזו החדשה נתונה כל היוקרה ונתון כל הכבוד לדור הצעיר בלבד, ודורם של הזקנים דור של אשמאים חסרי בינה וחסרי התחשבות הוא לעולם. והנה מושיוף לא זו בלבד שהוא חונק באהבתו המכאנית והטרחנית ואפילו מטופשת לפי הסיפור, ולא זו בלבד שהוא "מסרס" את נפש הבן בחוסר ההתחשבות ובחוסר ההבנה שהוא מגלה, אלא שהוא אף גורם לו בוושה תהומית על ידי התערבותו הגסה שהצעיר אינו יודע כיצד להימלט ממנה.

דווקא מושיוף, הדמות המרכזית, שעליו בנוי הסיפור, יוצא מלפני המחבר בלא רגשות, בלא צער, בלא תחושת עלבון ובלי כל תכונה אנושית חיובית. כל כולו אינו אלא התגלמות של תכונת הגיחוך. הוא מגוחך בהופעתו, בדיבורו, בסידוריו ובחוסר האונים שלו, כאשר מתברר שיש תקר במכוניתו המפוארת. דמותו של האב בספרות העברית היא אדם שכל כולו גיחוך. כך כבשה התפיסה של שלילת האבות את ספרותנו החדשה.

יעקב שבתאי

לא אצל כל המספרים חמור היחס אל האבות ואל עולמם כמו בסיפור "מושיוף". ואולם במקרים רבים מעורב היחס הזה בגורמים נוספים. הסיפור "הסתלקות" של יעקב שבתאי מעיד על קשר הדוק בין עולם הזקנים לעולם לסיפור "כרת" של י"ד ברקוביץ". כל זמן הסבא חמור הסבר היה בחיים התנהל הבית תחת עינו הפקוחה והמחמירה, ועל אף שמדובר בבית חילוני מובהק, נקבעה בו האווירה על-ידי הסב. לאחר מותו הוחזק הקשר בין המשפחה ליהדות בידיה של הסבתא. על אף שהסבתא היתה רכה וסלחנית, ולא החמירה עם המשפחה כבעלה, היתה השפעתה על אורח החיים שבבית רבה. בגינה נשמרה הכשרות ובגינה נשמרו אף דיני הפסח כגון הסדר, כלי הפסח המיוחדים, ואף החמץ היה בבל יראה. כוחם של הזקנים מתגלה דוקא בכך שאפילו אחרי מותם המשיכה משפחתם לשמור על האווירה היהודית של הבית. בייחוד הנכד המספר מתייחס לעולמה של הסבתא בנוסטלגיה רגשנית. מה גדול צערו של המספר, בספרו על החיים החילוניים המשתלטים לאט לאט אף על חדרה של סבתא, ומוחקים מן הבית אף את הסימנים האחרונים של היהדות.³³²

עם סימני היהדות נעלם גם זכרונם של הזקנים. בסיום הסיפור מתברר, כי ההבדל הגדול בין הדורות הוא בתחום הזכרון. הדור של סבתא עוד השתמש בסידור התפילה כדי לרשום בו את תאריכי ימי הזכרון של ההורים ושל הבעל, ולעומתו, דורו של הנכד, על אף הנוסטלגיה שהיתה בו בתחילה, כבר אינו זוכר אפילו את יום מותה של הסבתא. הדור החדש הוא דור ללא זיכרון. כל חפצי הסבתא חולקו בין זקנים בני גילה, חלקם חברות וחברים וחלקם קבצנים, או שהם נמכרו בלא מחיר.

גישתו של שבתאי אל הסבתא הזקנה היא אמביוולנטית. מצד אחד זוהי גישה סלחנית, אוהדת ומבינה, אך מצד אחר אין לסבתא זו חשיבות של כלום. היא מעין דיקורציה, מין תמונת רקע היסטורית למשפחה המעשית, העניינית, הרחוקה מכל רגשנות. הנוסטלגיה לעולם הישן ולעולם היהודי מצויה רק אצל הנכד, ועם התבגרותו אף אצלו היא דועכת, עד שלא נשאר ממנה יותר מזיכרון של "יום קר ומעונן". הזקנים מסיימים את תפקידיהם, ולאט לאט נעלמים מהווי חיינו.

66. שם, עמ' 178.

67. שם, עמ' 179.

68. שבתאי יעקב, "הדוד פרץ ממריא" (סיפורים), הוצאת ספרית פועלים תל-אביב תשל"ב, הסיפור "הסתלקות", עמודים 185-194.

עמוס עוז

האשמת ההורים אינה תמיד ישירה. כך מצאנו דרך עקיפין מעניינת בסיפור "המצב השלישי" של עמוס עוז. יחסי הבן פימה עם אביו מטופלים בסיפור הרבה והם מעניינים למדי אף לענייננו, ואולם אנו נבחר בחלום שהוא חולם על אמו כדי לבסס את טענתנו.

בחלום ראה את אמו. המקום היה גן אפור ועזוב שהשתרע על פני כמה גבעות שטוחות. היו בו מדשאות חרבות בצמא שהפכו לחלקות קוצים והיו קצת עצים יבשים ושרידי ערוגות. לרגליו במדרון עמד ספסל שבור. ליד הספסל הזה ראה את אמו. המוות הפך אותה לתלמידה של פנימייה דתית. מגבה נראתה לו צעירה מאוד, נערה או ילדה אדוקה בשמלה חסודה שכסתה את זרועותיה וירדה עד קרסוליה. היא הלכה לאורך צינור חלוד. בהפסקות קבועות רכנה ופתחה ברזי השקיה. הממטרות לא הסתובבו אלא רק שחררו קילוח רזה של מים בצבע חום. תפקידו של פימה היה ללכת אחריה במורד ולסגור כל ברז שפתחה. כך ראה רק את גבה. המוות עשה אותה קלה ויפה. שיווה לתנועותיה חניניות, אבל גם מידה של סרבול ילדותי.³³³

החלום מגלה דברים שליבא לפומא לא גליא. המקום בחלום הוא אפור, חרב, יבש וקוצי. האם - אולי במגמה להכעיס את הבן או את הקורא - מצטיירת בחלום כאדוקה בדתה וכצעירה, וזה בדיוק ההפך מכל מה שאנו מוצאים בבן, שהוא על אף גילו הצעיר (ובעצם כבר לא כל-כך צעיר) זקן באופיו. קשר הדוק לאמו לא היה לו ואף בחלום הוא רואה אותה רק מגבה, והיא אינה רואה אותו בכלל. הצינור משתלב בנוף האפור, הוא חלוד והאם פותחת ברזי השקיה, אבל הממטרות אינן מסתובבות, אינן מפרות את האדמה בקילוח הרזה, והן רק מטפטפות טיפות מעטות של מים. בכל זאת יש הבדל גדול בין האם לבן. האם פותחת ברזי מים, הגם שאין כאן זרם של ממש, והנה הבן סוגר את הברזים ומונע מן הצמחים אף את מעט המים שבצינורות. אצל עמוס עוז אף הגיבור הצעיר אינו מגלה אישיות מזהירה, אבל דמות האם נתפסת רק כצל דל של מכלול התכונות המאפיינות את האימהות. האדיקות האפרורית, חוסר החיות - חוסר מים והצינורות החלודים הם המאפיינים את האם שבחלום.

ניסיתי לחשוף את גישת עמוס עוז לנושא שלפננו, באמצעות החלום על האם, על אף שנקודת הכובד של יחסי אבות ובנים מתגלה דווקא ביחסים שבין פימה לאביו. האב מוצג כאדם מחושב שאינו עושה דבר בלי כוונת מכון. כל דבריו וכל מעשיו הקשורים בפימה, כל עיקרם באים כדי להעמיד את הבן במקומו. בעשותו כן, קבל עוז את הדעות הפסיכולוגיות ההמוניות על האבות המסרסים את בניהם. פימה מצידו מגיב כמובן אף הוא, באופן ההולם את תפיסתו זו של עוז. הוא מקרב ודוחה, אוהב ושונא בעת ובעונה אחת את אביו. הוא שונא אותו על שאינו נותן לו כראוי, אך הוא שונא גם כשהוא נותן, ואולי שונא הוא את עצמו על שהוא תלוי בזולת, אף אם הזולת הזה הוא אביו. כמו רוב הדור, חולם אף פימה על מצב שבו יוכל לאכול בלי לעשות, לקבל הכל בלי לתת דבר, להצליח בלי להשקיע, ומה שחשוב מכל הוא, שכל זה לא יגרור אחריו נקיפות מצפון כלל. פימה איננו מסוגל להבין שמצב של חוסר תלות אינו קיים אצל בני האדם מעצם מהותם. אנו נולדים לתוך תלות מחלטת, ונשארים תלויים בזולת כל חייו. המענין הוא שפימה הוא איש ה-"שמאל" החדש, המשמש אנטיטיזה לא לימין, אלא דווקא לשמאל הישן, שהיה אמיתי יותר ואידאליסטי יותר מן החדשים המשתמשים בשמו ומתימרים לתפוס את מקומו.

69. עמוס עוז, המצב השלישי, הוצאת כתר ירושלים, 1991, עמ' 94.

א"ב יהושע

בין היוצאים מן הכלל אפשר למנות לכאורה את א"ב יהושע, שאחד מסיפוריו הראשונים בשם "מות הזקן" מציג לפנינו תמונה אכזרית למדי של התייחסות הסביבה הקרובה אל הזקן ואל הזיקנה. הסיפור הנו סתמי למדי, עד שאפילו היחסים או הקשר שבין הגיבור הפסיבי של הסיפור - הזקן, לגברת עשתור, שבביתה הוא חי, אינם ברורים. נראה שאין בסיפור שום רמז לקשרי משפחה ביניהם. גם לא נראה שגברת זו עשויה להרוויח דבר כתוצאה ממותו של הזקן, אלא אם כן נוכל לראות בשחרורה מן המטרד של הזקן רווח. והנה אף על פי כן, יום אחר יום וצעד אחר צעד מובל הזקן על ידי גברת עשתור ושכניה עד אל סף הקבר. יהושע מציג את הדבר באופן כזה, שלאחר שהזקן נכנס לקבר, מצפה הקורא שכל הנוכחים יברכו יחדיו "ברוך שפטרנו מעונשו של זה"³³⁴ אף היותו של הזקן סימפטי ואף היותו פסיבי לעומת האגרסיביות של הגברת עשתור, המוליכה אותו אלי קבר, אינם צריכים להטעות אותנו לחשוב שהנה סיפור זה יגול מעל ספרותנו את חרפת יחסם של המספרים אל הזקנים.

ראשית, כל הזקנים בשאר סיפורי א"ב יהושע הם ומצבם כלל אינם דומים למה שמתרחש בסיפורנו. האב המהנדס המסתיר את מכתבי גדי מבתו תמרה בסיפור "אם שוב אראך", לא זו בלבד שאינו אב סימפטי, אלא שהוא מוצג גם כנמושה ביחסיו עם אשתו. כדי להביא עוד דוגמא נזכיר אולי את האב הזקן האשמאי ברומן "מולכו", המנצל את ההזדמנות שנפלה לידיו כדי למלא את מקום בנו הלא יוצלח אצל אשתו הצעירה, והוא עושה זאת בכישרון ומצליח להוליד בן במקום שבנו נכשל בו. ואולם כדי לחזור לענייננו, מה שנראה תמוה ביותר הוא "העלמותו" של הסיפור "מות הזקן". אף על פי שכל הסיפורים מן הקובץ שנקרא "מות הזקן" הופיעו מאוחר יותר בקבצי סיפורים אחרים כגון בקובץ "תשעה סיפורים". הסיפור "מות הזקן" שוב לא הופיע. משהו הפריע לו לא"ב יהושע בסיפור זה. אפשר שהוא נמצא נוח מידי ביחס לזקנים ומחמיר מידי עם הצעירים, ועל כן נגזר דינו להעלם. כל זה תמוה מאד, אבל מתיישב יפה עם האקלים העוטף את האבות ואת הזקנים בספרותנו החדשה.

יותר לענייננו הוא, שעתה בשנת תשנ"ד, לאחר שאף א"ב יהושע שוב אינו מן הצעירים, וכבר עבר לעשור השביעי של חייו, צץ לפתע הסיפור "מות הזקן" בקובץ סיפורים חדש הנקרא בשם "כל סיפוריו", והקושיא עדיין במקומה עומדת. מדוע אין סיפור זה משלים את המנין כסיפור עשירי בקובץ הנקרא בשם "תשעה סיפורים"? ועוד אפשר לשאול, האם נעשתה ההסתרה במודע, או שמע נגרם הדבר על-ידי תת ההכרה, ואף המחבר בעצמו יתקשה להבין או להסביר את פשרה.

מאיר שלו

"רומן רוסי" של מאיר שלו מקיים באופן בולט את שאמרו חז"ל בפרקי אבות "על דאטפת אטפוך", והוא מעמיד לפנינו את חלוצי העליות ראשונות לארץ ישראל בכל מערומיהם. הרומן ממחיש לקורא איך הבנים שמרדו באבותיהם, ואף השמיצום והכפישום בע"פ ובכתב, לא נשאר כל ימיהם בחזקת בנים לוגיים, מודרניים ואף צודקים, כנגד אבותיהם "המיושנים" והגלולתיים. אף הבנים הללו הפכו לאבות ולסבים, ואף הם לא נמלטו מן הזקנה ואף לא מלשונם המאשימה של בניהם ונכדיהם. עיקר הטענה המוטחת בפניהם של הבנים, שהפכו להיות האבות החדשים ב"רומן רוסי" אומרת, והדברים

70. א.ב. יהושע, "מות הזקן" בתוך "כל הסיפורים" הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1993, עמ' 9.

מושמים לעתים בפי הזקנים עצמם, שהם נדבקו יתר על המידה ברגבי האדמה. התייחסות מיתית אל האדמה, למעלה מערכה הריאלי, מתנקמת בחלוצים אלה, והיא מורידה אותם לשפל המדרגה. אומר פינס לברוך תלמידו:³³⁵ "הקשר אל האדמה אינו אלא הפיכת בני אדם לפרות טיפשות ולחפרפרות עיוורות". כך הוא אומר גם אחר-כך, כי "הקשר אל האדמה ההתמזגות עם הטבע מה הם אם לא שקיעה והתבהמות. הקמנו דור חדש, לא עוד יהודים תלויים ועלובים, אלא דור איכרים הקשורים לאדמתם. מגושמים, אנשי ריב ומדון, צרי דעת עבי עור וגרם".³³⁶ והנה שלו שם בפיו של פינס המורה המאוזב הצגה ביקורתית, מאד פלסטית של מיתוס האדמה.

האדמה הגסה הזאת שהורגלה בצחנת עצמות של קדושים ובמדרך רגליהם של צליינים וגייסות פערה פיה בצחוק למראה החלוצים שנשקו אותה ושפכו עליה את מנחת דמעתם, שבעלו אותה בהתרגשות, נועצים את מעדריהם הזעירים בגופה העצום, שקראו לה אמא, אחות ואשה. יחד עם התלמים הראשונים והזרעים הראשונים, יחד עם בעור העשב השוטה, ייבוש הביצה וברוא היער, זרענו גם את הכישלון.³³⁷

זה כמובן קטע נפלא בעיצובו הביקורתי של המיתוס. ואולם מה שברור הוא, שלתוך תוכו של המיתוס מוגנבים זרעי ביטולו והריסתו. האדמה עצמה לועגת לתמימותם של החלוצים האלה. כסבורים הם שהמיתוס שבנו יעבור מהם לילדיהם, ולילדי ילדיהם אחריהם. מורגש בקטע זה מה שאנו יודעים מהמשך הסיפור, שלבנים ולבני הבנים אין חופש רב במסגרת מיתית זאת. המורדים באבותיהם שבגולה בגלל עולמם הדתי-הרוחני האי-רציונלי של אבות אלה, בונים עולם גשמי, בהמי, אי-רציונלי לא פחות, וכופים אותו על חבריהם ועל בניהם אחריהם. אפילו מי יישא את מי ומתי מי תהרה ומתי ומי תלד, הכל נקבע על-ידי הקולקטיב האלים הזה. אפילו ההחלטה אם אדם שפוי או לא תלויה בהחלטה דמוקרטית.³³⁸ צעירים שהתקוממו נגד היסודות האי-רציונליים בתלמוד, נגד אמונות שלא נראו להם כהולמים את המאה העשרים, שהיא לדעתם המפוארת במאות, סיגלו לעצמם מיתוסים אי-רציונליים לא פחות, מיתוסים גשמיים, מגושמים ואיליליים חמורים ביותר. הם ספגו את מיתוס האדמה - אם כל חי, שתפקיד האדם הנבחר, היהודי, החלוץ הוא להפרותה. לפתע התגלה, שהיחס לאדמה הפך להיות ארוטי במובהק, ואפילו יצרי וחייתי, ולעתים הוא בא במקום היחסים הנורמליים בין איש ואשה. רק טבעי הדבר שבמצב זה היו יחסי המשפחה של החלוצים בכי רע, ושלו אף מאשים אותם בבגידה של כולם בכולם.

והנה המרד אינו מאחר לבוא. יורדים לאמריקה, מתאבדים,³³⁹ נשים בוגדות, נולדים נכדים כמו אורי, המשמש לבגידותיהן של הנשים, וכן נכד כמו ברוך, השם ללעג את כל הלהט הדתי-האלילי סביב האדמה, על-ידי הפיכת "אדמת הקודש" לבית קברות בדמי מפתח לכל המרבה במחיר. מה שחשוב ביותר להבנת הסיבוך של המארג החברתי מזה, ושל המארג הנפשי של הפרט מזה, הוא הלשון הפיגורטיבית. הסיטואציות וכל גוניהן, וכן הדמויות של האבות, וגם הדמויות של דור הבנים ודור הנכדים, כולן משתקפות בצירי הלשון המתוחכמים של המספר. האבות והבנים אחריהם, שאף הם מצידם נעשו אבות בעצמם, מצטיירים לפנינו בעצמה מיתית ובממשות מוחלטת כבהמות וכחיות בכל ענייניהם.

71. מאיר שלו, רומן רוסי, הוצאת עם עובד, תל-אביב, 1988, עמ' 212.

72. שם, עמ' 258.

73. שם, עמ' 257.

74. שם, עמ' 213.

שתי מטאפורות-על מילוליות נותנות את הביטוי המרשים ביותר ליסוד הבהמי-חייתי של דור החלוצים-האבות. הראשונה בין שתי התמונות היא זו של זייצר. הפרד האנושי ביותר שאני מכיר באמנות בכלל ובספרות בפרט. זייצר זוכה לעיצוב כפול. "אוזניו הגדולות של זייצר בלטו משני צידי הקסקט הישן".³⁴⁰ חלקית הוא עוצב כאן כאדם הודות לקסקט, אבל הוא עוצב גם כפרד באמצעות אוזניו הגדולות והבולטות. בדרך זו משמש פרד זה מטאפורה לאדם החלוץ בארץ ישראל (בימים ההם חבשו החלוצים קסקטים) לאורך כל הסיפור.³⁴¹ זייצר זה שהיה מלא אידיאלים חלוציים, ואשר עשה עם החלוצים את כל הדרך, הפך להיות כמוהם ברוב ענייניו. הוא אפילו התאבד כרבים מן החלוצים.³⁴² מן השוויון המיוחס לזייצר ולחלוצים עולה, לא רק שזייצר היה במידה רבה אנושי, אלא אף זו, שהחלוצים נתפסים במידה רבה כבהמיים. כך עולה הדבר אף מן המטאפורה האחרת לחלוצים, הלא היא "חגית" הפרה המפוחלצת, שהיא מכונה כ"חברה חרוצה כזאת".³⁴³

ראיית החלוצים באופן זה זוכה לאישור גם ברבות מן הצורות הפיגורטיביות המציגות אותם כבהמיים-חייתיים וכגסי רוח בהתנהגותם. כך רואה אותם שלמה לוי, אחיה של פייגה אשת מירקין. "הם צודקים. הם יעמידו אותך לבשל להם, לתקן את גרביהם ולכבס להם את הלבנים", אומר שלמה. בשלב זה הוא עוד אינו יודע שאחותו בת ה-17 תבלה בקרוב ברחצה לילית במערומיה עם החלוצים הנערצים עליה.³⁴⁴ בשלב זה שלמה לוי יודע רק כי "הם עבדו ואכלו כמו חראתים ערבים, שרו שירים של חוליגנים רוסיים".³⁴⁵ הוא ידע גם על "הרגליהם המתועבים לגרד בין אצבעות הרגליים בזמן הארוחה, לחצץ את שיניהם בגבעול של קש ולנהל שיחות עם פרדים וחמורים".³⁴⁶

ככלל, מתבסס ברומן אופיים החייתי-בהמי של החלוצים על הפסוק מספר קהלת: "כי מקרה בני האדם ומקרה הבהמה ומקרה אחד להם כמות זה כן מות זה ורוח אחד לכל ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל".³⁴⁷ על בסיס זה אנו שומעים את ברוך נכדו של מירקין אומר "הרי לשם כך גידל אותי סבא. עשני גדול וחזק כשור, נאמן ואלים ככלב רועים, אטום ועבה עורי".³⁴⁸ כך אנו שומעים את הראשונים דנים בנישואין בין בני אדם במונחים של בעלי חיים ומדברים על "... הסיכוי להכליא את הבת של מירקין עם הבן של ליברסון...".³⁴⁹ גישה זו לראות התקשרות של בני אדם נטולה כל איכות רוחנית-רגשית, ומתמצה ב"הכלאה", שתפקידה להשביח את הזן או את הגזע, מצביע באופן ברור על ראיית בני האדם כבהמות במהותם. הצד הייצרי החייתי הגס זוכה לביטוי מובהק ביותר בתחום גילוי העריות ובתחום משכבי בהמות. רבקה אשתו של אברהם מירקין ואמו של אורי צווחת על "בושת בעלה", שהכזיב את הכפר ועל "חרפת ניאופי בנה", ובהקשר אליהם היא מגלה את פרצופה החייתי-בהמי של כל המשפחה. כך האב וכך אחותו וכך בנו אחריו.³⁵⁰ כל העניין הזה בא לסיכומו בדבריו של בוסקילה, העולה החדש, האומר לברוך על כל הכפר: "כולכם משהו לא בסדר אצלכם".³⁵¹

75. שם, עמ' 201, 115-225, 348, 341.

76. שם, עמ' 15.

77. שם, עמ' 66, 96, 206, 226-229, 236, 306 ועוד.

78. שם, עמ' 7 וכן עמ' 306.

79. שם, עמ' 22.

80. שם, עמ' 43, 51, 56, וגם עמ' 362.

81. שם, עמ' 38.

82. שם, עמ' 46.

83. קהלת ג' 19. וכן מאיר שלו, שם, עמ' 333.

84. מאיר שלו, שם, עמ' 31.

85. שם, עמ' 105.

86. שם, עמ' 249.

מתברר, שמיתוס האדמה ומיתוס העבודה אוגרים עצמה, המגיעה לממדים חסרי כל פרופורציה. ההתמסרות למיתוס ולאי-רציונלי הנה מוחלטת כל כך, שאין כל מעצור שימנע להקריב למענה קרבנות אדם. פייגה היא אולי הקרבן הראשון, אך גם אפרים הוא קרבן דומה, ובעצם אפשר לומר שכל החלוצים והחלוצות, הם ובניהם אחריהם, כולם קרבנותיהם של המיתוסים הללו בדרך כלשהי. פירושן של האשמות אלו כלפי דור האבות, ובמקרים אחרים כלפי אבות קונקרטיים במשפחה, כלפי בעלים וכלפי חברים הוא, שהם למעשה גורמים למותם של בני משפחותיהם למען אידיאל חסר סיכוי. ההאשמה הופכת את האבות למקריבים את בניהם ומקרבת את העניין לנושא העקדה, המשמש ביותר את השירה הצעירה. בשירה זו רואים רבים מצעירינו את עצמם נעקדים על מזבח מלחמות ישראל למען מולדת, שבמשך השנים אבד כל קסמה הרומנטי, ושוב אין ההתייחסות החיובית רבה כלפיה בלבם של הבנים בני הדורות החדשים. כך נוטלת הכפשת האבות את נקמתה מן הבנים בשעה שהם עצמם הופכים אבות. וכך נמשכת השלשלת מדור לדור עד ימינו. הדבר היחיד שעוד חסר בימינו, היא שיטה יעילה לסלק את האבות מעל דרכי הבנים, עד כמה שאפשר יותר מהר. מענין אם מצטער מאיר שלו על מצב זה, או שמא הוא מתגעגע אליו.

הספרות העברית החדשה - ה ש י ר ה

חלקה מיוחדת נועדה ליחסים שבין אבות לבנים בשירתנו הצעירה. אף-על-פי שבעיקרון מגלה השירה הצעירה והלא כל-כך צעירה גישה קרובה מאד למה שתיארנו בדברינו עד עתה, יש להודות, שאפשר למצוא בה מגמה אחרת, צנועה אבל קיימת, שאפשר לראות בה מעין המשך של אותו יחס שמצאנו בשיר "אבי" לח"נ ביאליק. ביאליק ידע להתעלות אל מעבר לאורח החיים הפרטי שבחר לעצמו ולהעריך את סבלו של האב מהיותו כלאו בתוך עולם הגויים ועולם בית המרוח. עולם זה הוא העולם של עול הפרנסה הקשה או העולם של "עגלת חייו העמוסה לעיפה", כפי שביאליק מכנה אותו. עם כל זה גם ביאליק לא נתן ביטוי לכאב הקשה של האבות, הנובע מהינתקות הבנים מעולם אבותיהם, מעולם משפחתם ומעולם העבר של האומה. בנקודה זו אין גם כל המשך בשירה העברית, ואם אנו מדברים על המשך כלשהו, כוונתנו לגישה כללית אוהדת לבעיות של זקנים, ולא דווקא להתמקדות בבעיה המרכזית, שגרמה למתח הגדול ביותר בין אבות ובנים.

בן-ציון תומר

בן-ציון תומר שייך עוד לדור, שידוע להעריך את עצם קיומו של אב לצידו של אדם או כתמיכה מאחורי גבו. גישה זו מסתברת, כמובן, מן הפרספקטיבה המיוחדת של ב"צ תומר. ילד יהודי מפולניה, שהגיע לארץ עם ילדי טהרן, ולמד בקיבוץ משמר העמק, ששימש לו כנראה תחליף להורים. רק רקע זה, רק פרספקטיבה זו, מאפשרים לו להיות מצד אחד כילדי הארץ, ומצד אחר לכתוב בכל זאת כפי שהוא כותב:

אבי כבר מת מקדש מעט לו אבן

אני עוד חי ומקדשי ברוח

מה ישרד עת אסוער כתבן?

בני את שמי לא יחקוק על לוח.³⁵²

לפנינו ביטוי ברור לעולמם היציב של ההורים, שמקדשם בנוי אבן כבדה ויציבה. גם העובדה, שדור יציב זה הוא כבר מת ברורה די הצורך. יש כאן גם הבנה לערכו של האב, ויש כאן ראייה מפוקחת של ההדרגתיות שבין הדורות. ואולם אף כאן אין למצוא את כאבם של ההורים בגין ההינתקות של בניהם. מכל מקום רמז לדבר יש, שהרי ברורה ההרגשה של חוסר ההמשך אצל הדור הבא של הבנים: "בני את שמי לא יחקוק על לוח". נראה שגם הוא לא יתן את השם לבנו כדי להדגיש את ההמשכיות במשפחה, כמו שרעיה ובעלה אינם מוכנים לתת את השם מנחם מנדיל לתינוקם על אף הפצרותיו ותחנוניו של סבא זיסקינד בסיפור "יד ושם" לאהרן מגד.³⁵³

נראה שחסר להם למשוררנו הצעירים הרגישות לכאבו של הזולת. לכאבו של החבר, של האח, של האב ושל האדם בכלל. אצל רבים פותחה רגישות זו רק ביחס לרחוקים ביותר, שמצידם אינם מגלים כלפינו אלא רגשות של שנאה או של אדישות מוחלטת. לאור ההתעלמות מכאבם של הקרובים, עלה בלבי החשש, שאף הכאב כלפי רחוקים יותר אינו אמיתי ויש בו מידה רבה של תיאטרליות וזיוף, וזה בוודאי חבל. וראוי הוא לדעת, כי הדרך אל דאגה אמיתית אף כלפי הרחוקים ואף כלפי האויבים ממש בבחינת "בנפול אויבך אל תשמח",³⁵⁴ עוברת דרך הדאגה והאהבה לקרובים לנו. דאגה אמיתית לזולת מתחילה מן הקרובים ומתרחבת, שאם לא כן, אם היא מדלגת, מעידה היא על עצמה, שאינה אמיתית. אהבה אמיתית, הומניזם אמיתי, אינם מסוגלים לדלג. בן-ציון תומר - הודות לעולמו המיוחד, הודות לנקודת התצפית המיוחדת של המיוחד של חייו, נקי לפחות מן האשמה הזאת.

א"צ גרינברג

יוסף מילמן במאמרו, "זכור את אשר עשה לך אביך", שהופיע באוסף מאמרים עלנושא העקדה בספרותנו, מביא קטעי שירה אחדים, המקבלים את העקדה מרצון. כך אצל אהרן צייטלין, כך יצחק למדן, ואפילו אברהם שלונסקי וכמובן א"צ גרינברג. גרינברג כותב בשיר "קרבתן של שחרית" כדלקמן:

שיבוא זה היום...

בו יקום-נא אבי מבורו כדין תחיית המתים

ויצוהו האל כאשר פעם ציווה לאברם

לעקד את בנו יחידו: להיות לקרבן -

וכה יעש אבי.

לבי ובשרי לו רנה...

שיבוא זה היום בחיי! כי מאמין אני שיבוא...³⁵⁵

בשיר זה נתפסת אומה שאינה תובעת מבניה להעקד כמנוגדת לטבע העולם, עד שמצבה של אומה כזו אינו טבעי ואינו רצוי. אומה אינה יכולה להתקיים, אלא במחיר עקדת בניה. זה קרבן הכרחי שבלעדיו אין לאומה חיים לאומיים של ממש. בנים המסרבים לצו הזה, מנתקים את הקשר המשולש של אומה, אבות ובנים. השיר שלפננו מביע את נכונותו של הבן לשמש קרבן. כשם שיצחק אבינו הסכים להעקד מסיבות דתיות, כך הבן אצל גרינברג מוכן לכך מסיבות לאומיות. גישה רומנטית זו אל האומה נעלמה

88. בן ציון תומר, "נוסח", בתוך חנה יעוז, שירה צעירה, שם, עמ' 164.

89. אהרן מגד, "יד ושם" בתוך ישראל חברים, הוצאת הקיבוץ המאוחד, ת"א, תשט"ז, עמ' 127.

90. משלי כ"ד 17.

91. א"צ גרינברג, "קרבתן שחרית", תשכ"ב בתוך "סולם", שנה י"ג ג-ד, עמ' קמ"ה-קמ"ו. ועיין "העקדה והתוכחה - מיתוס, תימה וטופוס בספרות", עורך צבי לוח, הוצ' מגנס ירושלים, עמ' 71-53.

בעת האחרונה מן הנוף הספרותי שלנו. העלמות זו שנקראה בפי השמאל הישראלי בשם "התפקחות", גררה עמה התנוונות של הרגשות הלאומיים.

גם האב מקבל בשיר זה אופי רומנטי מובהק. הוא קם מקברו כצדיקי תחיית המתים או להבדיל, כישו הנוצרי בשעתו. הוא גם נענה לצוו האלוקי כאברהם, ונוהג מנהג עקדה בבנו יחידו. על אף הכאב ועל אף שגם האב נהפך על-ידי כך לקרבן. כך נראים הדברים גם בבדיקה הטכסטואלית של השיר. הביטוי "להיות קרבן" יכול להתפרש בשני אופנים. אפשר -שבנו יחידו נועד להיות הקרבן, אבל אפשר שגם האב צריך להיות קרבן. נראה שהפסוק "וילכו שניהם יחדיו"³⁵⁶ מתישב יפה גם עם הדמויות שבשירו של גרינברג.

א. גל בע

גם אצל אמיר גלבעו אנו שומעים עדיין את אנחתם ואת כאבם של האבות, ולא לשוא רואים בו כל מפרשיו ומבקרו דוגמא לכנות אמת של משורר:

זה אני הנשחט, בני

וכבר דמי על העלים

ואבא נסתם קולו

ופניו חיוורים...³⁵⁷

אצל גלבעו עוד אפשר לשמוע את קול ההורים, החשים שהם עצמם נשחטים. אצלו עדיין ברור שמושג "העקדה" כוללת גם את עקדת אברהם וגם את עקדת שרה. הסבל שלהם אינו פחות מסבלו של יצחק. העקדה אצל גלבעו איננה הקרבה חסרת אחריות, אלא הקרבה מחוסר ברירה, עם הרגשת מלוא כובד האחריות ועם כל הכאב הנורא והמזעזע של האובדן, ושל ההקרבה העצמית. גלבעו היודע שאכן יצחק נדרש להעקד, הוא אותו גלבעו שכתב גם, כי "לבי איילה למראך פצועת דם בשחר שוטטת". כאן נתפסים ההורים בברור כמי שכואבים בכל ישותם את סבל הבנים.³⁵⁸

ואולם לא רחוק היום, שכל זה משתנה, ורוב רובה של השירה הצעירה המאוחרת שוב אינה מוכנה לשום קרבן. התפיסה האינדיבידואליסטית האגוצנטרית גברה, ושוב אין משחקים ברומנטיקה. עכשיו מחפשים את האשם הנוח ביותר לבעיות הדור הצעיר. לפני כמאה שנה היתה אשמת ההורים בכך, שהקריבו את בניהם על מזבח תפיסותיה של הקהילה-החברה או על מזבח האמונה והדת. היום, ממשכים דור ההורים ומקריבים את הבנים על מזבח המולדת. בצורה הצינית ביותר נאמרו דברים אלה על-ידי חנוך לוין במחזה "מלכת האמבטיה", שבו הוא טוען שההורים שוחטים במו ידיהם את הבנים, ומרוב התלהבות אינם שומעים את הקול האומר "אל תשלח ידך אל הנער".³⁵⁹

חיים גורי

92. בראשית כ"ב.

93. אמיר גלבעו, "כחולים ואדומים", הוצאת עם עובד, תל אביב, 1974 עמ' 213.

94. אמיר גלבעו, "אילה אשלה אותך", הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשל"ג, עמ' 5.

95. חנוך לוין, מלכת האמבטיה (העקידה), בתוך: "מה אכפת לציפור", ספרי סימן קריאה, הוצאת הקיבוץ המאוחד, ת"א, 1987, עמ' 89-91.

אצל חיים גורי אנו חשים בעצמה רבה במפנה שחל בשירתנו ביחס לעולמם של האבות. אף על פי שגורי עדיין אינו תוקף בצורה בוטה את עולם העבר של האבות בעם ישראל, מכל מקום ברורה אצלו הסימפטיה כלפי דור הבנים דוקא, ופעמים שהוא מעדיף את כאב האבות או האימהות של עמים אחרים. כדאי שנפתח כאן בדוגמא, המעלה את בעיית השכול, שהשיר קושר אותה לתשתית של יוסף, אחיו ואביהם מספר בראשית:

ובני בני יחידי, איה בני?

טרוף טרוף בנכם

חיה רעה אכלתהו.³⁶⁰

השיר פורט על הנימים של תחושת השכול, אבל אפשר שיש מאחורי הדברים יותר. דווקא התשתית מן התחום הסקראלי מושך את השיר לעולם השכול הפיזי, אף-על-פי שגם בסיפור יוסף מהדהד גם איזה חשש רוחני. יוסף יוצא לדרך רחוקה, אל ארץ אחרת ואל תרבות אחרת, והחשש הוא לא רק ממוות פיזי, אלא גם מאבדן הזהות הרוחנית. אינני יודע אם בעשור האחרון של המאה העשרים ירבו הפרשנים, שידגישו אף בשירנו בצד המשמעות הדנוטטיבית הפשוטה והברורה אף את הד קולה של הקינה על אבדנו הרוחני של בן ש"טרוף טרוף", ואשר "חיה רעה אכלתהו", של בן, שאולי טעה ביער ונפל קרבן ליצר ההרפתקנות של עצמו, שהולך אותו אל זאבי היער הממשיים, או אל הזאבים הרוחניים. כמעט אפשר לומר, שלהורים זה היינו הך. בשני המקרים הם רואים את הכותונת אדומה מדם.

שיר זה כבר מבשר לנו ברמזים דקים את נושא העקדה, שעד מהרה משתלט על שירתנו במכירת יוסף אפשר לראות יותר משמינית שבשמינית מן העקדה. אף שברור כי העוקדים האמיתיים כאן הם האחים, ברור כי השולח את יוסף אל אחיו הוא אביו. כך מתבררים הדברים מן התשתית המקראית. בשלוח יעקב את יוסף לראות את שלום האחים הוא נוהג כאילו אין הוא יודע דבר וחצי דבר על יחסי העוינות שבין בניו. לא מקרה ריק הוא מה שכתוב על תעיתו בדרך, "וימצאהו איש והנה תועה בשדה וישאלהו האיש לאמור מה תבקש. ויאמר את אחי אנוכי מבקש. הגידה נא לי איפה הם חונים."³⁶¹ נראה לי ברור שתעית יוסף יותר משהיא תעיה במקום, היא תעיה בנוגע ליחס של האחים כלפיו, והיא בטוי לחששו לבוא אליהם. אף אמרו "את אחי אנוכי מבקש" מקפל בתוכו יותר משאלה על מקומם. מן הסך הכל של הפסוק יכל להרגיש כל מי שיש לו חך, כי מה שיוסף מבקש, אינו מקום האחים, אלא אחוותם ואהבתם, ואלה חשובים לו הרבה יותר ממקומם. תשובת האיש "נסעו מזה", אף היא דו-משמעית ומאפשרת לומר שלא במקום מדובר, ועל כן אף היא מאשרת את פרושנו. מכל האמור ברור גם שאזכור פרשת יוסף משמשת משום רמז מקדים לנושא העקדה.

מבחינת יחסי אס-בן, דומה מעט לשיר שלעיל שירו של חיים גורי "אמו",³⁶² אף ששם מדובר במותה של אם סיסרא מצער על מות בנה, ושתי הדמויות שייכות לאותה ספירה של אויבי ישראל. ארבעים שנה שקטה הארץ, בזכות מותו של סיסרא, וארבעים שנה לא היו קרבנות לא מן הכנענים ולא מישראל, אך מה שהשיר מבכה וכואב זה הכאב של אם סיסרא, שמתה מצער על מות בנה. שיר זה הנו מאד חד משמעני. אין כאן כל אפשרות לראות בו שכול רוחני. הכל מצוי בתחום החומר הפשוט. נראה לי, ששירו זה של חיים גורי אינו אלא תרגיל מאד לא מוצלח של הומניזם תיאטרלי כלפי שר הצבא

96. עמוס הלל, בתוך "שירה צעירה", חנה יעוז, הוצאת עקד, תל-אביב, תשכ"ט, עמ' 136.

97. בראשית ל"ז 15-16.

98. שם, שם, עמ' 140.

(ואמו) של אותו אויב, שלחץ את בני ישראל בחזקה משך עשרות שנים.³⁶³ ועם זה, במה שנוגע לנושא שלנו, לפחות באספקט החומרי הפשוט שלו, מתייחס שירו של גורי לאם ולכאבה באמפתיה ראויה לתשומת לב. ואולי יש מקום להצטער על כך שאין מרבים אצלנו להתייחס בצער או ברחמים אל השכול של האימהות ושל האבות שלנו, ולראותם כ-"עניי עירך", הקודמים לעניי עיר אחרת. כל האמפתיה ואף כל הסימפתיה נתונה אצלנו להורים שהם "עניי" העיר האחרת, וההורים של עניי עירנו אנו, זוכים לעיתים לטיפול סרקסטי.

עתה אזכיר רק עוד אספקט של עניין זה. בבית אחד מן השיר "ירושה", בית חמור ביותר מבחינתנו, כותב חיים גורי כך:

אבל את השעה ההיא הוריש לצאצאיו

הם נולדים

ומאכלת בלבם.³⁶⁴

בסוף הקטע של "זיכרונות" בתפילת מוסף של יום הכיפורים אנו אומרים: "ועקדת יצחק לזרעו (של יעקב) היום ברחמים תזכור: ברוך אתה ה' זוכר הברית". במסורת היהודית נתפס מעשה העקדה כמעשה גבורה עילאי של אמונה משני הצדדים, מצד אברהם ומצד יצחק כאחד. משך אלפי שנים ראו את עצמם יהודים שעונו על-ידי האינקוויזיציה, או הועלו על המוקד וכן יהודים שרק סבלו מהתעללות חברתית או כלכלית מיד העמים, שהם משחזרים בסבלם את המעשה של יצחק הן מצד הגבורה שבה, והן מצד ביסוסה האמונתי. הקשר הזה אל הפרוטוטיפ של ההקרבה העצמית, הן מצד יצחק, אך גם מצד אברהם (שהרי גם בזה יש הקרבה עצמית), חיזק את רוחם שלא לוותר ולא לבגוד באמונת האבות. גישה זו החזיקה מעמד כל עוד עם ישראל שמר על ייחודו וראה טעם בקיום הלאומי. מן הרגע שהתחילה שריפת כל הפרות הקדושות, התמוטט אף הבניין הזה.

והנה בשירנו אנו מוצאים יחס חדש. המפנה שחל הוא מעניין, אף כי הוא ארסי וציני במידה רבה. השפעת העקדה על האומה היא מסוג חדש. האומה הפנימה את העובדה, שהיא משמשת קרבן תמיד (לא ברור בשיר של מי - של אברהם, של הבורא, של האומות?). הדברים הגיעו לכך, שכל יהודי ויהודי בשעה שהוא נולד, הוא כבר חש את עצמו שחוט כדי לעלות לקרבן: "הם נולדים והמאכלת בלבם". כמו תמיד, עשו כאן היהודים את הבלתי אפשרי; תכונה נקנית הפכה אצלם לתכונה מורשת, והרגשה זו של היות קרבן נעשתה לאופי הלאומי של עם ישראל. ואם נקרא היטב בין השורות של השיר, נרגיש גם בנימה הטוענת, שבעצם כל ההרגשה הזאת היא סובייקטיבית, ולכן כל טענות עם ישראל נגד הגויים ונגד העמים הם בעצם עורבא פרח. הדברים לא היו ולא נבראו. אם נחיל את הדברים הללו על היחס בעולם כלפי השואה, יראו הדברים כאילו לא השואה גרמה ליהודים להיות קרבנות. הם קרבנות מעצם מהותם; תכונה זו של "להיות קרבן" מצויה בהם מלידה, ויותר משיש להאשים את הגויים בגורל היהודים, יש להאשים את היהודים עצמם. תשובת השיר "ירושה" היא ש - "הם נולדים והמאכלת בלבם", הם סוחבים עמם מנטליות תבוסתנית מדורי דורות בלי יכולת להנתק מתכונה פסולה זו, שדבקה בהם משך ההסטוריה. אם נשאל עתה "מדוע בכל זאת חשים היהודים כקרבנות?" ישיבו הן השיר ואולי אף מחברו חיים גורי, כי הסבה היא הזיכרון של עקדת יצחק, שבגינה הם נולדים והמאכלת בלבם. סוג חדש, מתוחכם ומובלע של הכחשת השואה נוצר דווקא בידיהם של בני הקרבנות

99. ועניין שם שופטים ד' 3.

100. חיים גורי, "שושנת רוחות", הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, תשי"ד-תש"ך, עמ' 28.

או בידי הקרבנות עצמם. מה צר שסוקרטס צודק בטענתו. המשוררים אינם מודעים למה שכתוב בשיריהם.

יצחק לאור

מעניין, כי על אף הקולות האחרים מסורת ההאשמות נמשכת ומתרחבת. מקהלה צורמנית גדולה אינה פוסקת מלעסוק בהכפשת ההורים כמסרסים של ילדיהם, וכמקריביהם על מזבחות שונים. על מזבח הדת והאמונה, על מזבח שם המשפחה, על מזבח המפעל המשפחתי, ובעיקר על מזבח המולדת. לכן אין להשתומם, שיצחק לאור שר על "המטומטם הזה יצחק" ומוסיף:

לרחם על העולה? למצוות? על חמור?

בצייתנות כזאת? מהנגב עד המוריה להזבח?

לסמוך על אבא כזה? שישכים להרגו. שיכלא את אביו את

יחידו את אברהם בבית סוהר בבית מחסה במרתף הבית ובלבד שלא

ישחט. יצחק יצחק, זכור את אשר עשה אביך לישמעאל אחיך³⁶⁵

לא זו בלבד, שכאן ההתקוממות נגד האב וכל עולמו מוחלטת, אלא שגם ישמעאל מצטרף אל הנעקדים וכל האשמה מוטלת על האב, והוא האיש שחייבים להתגונן מפניו. הגישה הזאת בעיני היא פשוט תיאטרלית במובן השלישי של הביטוי; היא סובלת מחוסר כנות, מזיוף, מרחמים עצמיים גדולים, המבקשים לעורר רחמים גם בסביבה. את הגינוי הקיצוני הזה אני מבסס על כך, שהשיר מתעלם בידועין ובכוונה תחילה מכל העובדות הידועות לנו. הוא אינו מתחשב כלל בעובדה, שכל פרשת העקדה מתרחשת בקונטכסט גיאוגרפי ובקונטכסט היסטורי ודתי, שבו קרבנות אדם היו מקובלים במידה כזאת, שכל מי שלא נהג בהם היה חייב להסביר את עצמו. בקונטכסט הזה הפכה פרשת העקדה לביטוי דרמטי להתנגדות האלוקית לקרבנות אדם, במקום ובזמן שבהם קרבנות של בנים הם סטנדרט של חיים. הפרשה מראה, שהאלוקים דורש אמונה מוחלטת ובלתי מסויגת עד כדי הקרבת הבן, אבל הוא דורש רק את האמונה ורק את הנכונות, ואילו לביצוע אינו מסכים בשום פנים ואופן. מצד אחד האמונה והנכונות בלי הביצוע מחווירות מעט, אבל מן הצד האחר הן דווקא מתחזקות ועולות לרמה שקשה לשער גובהה. להאמין ולהיות מוכן ללכת עד הסוף ולהקריב את הבן בניגוד לצווים נגד קרבנות אדם בניגוד להבטחה שלפיה "ביצחק יקרא לך זרע", ובניגוד להבטחת "ואעשך לגוי גדול", וכל זה בלי שיהא באמת צורך לבצע את ההקרבה. זה דורש נשמה גדולה, שאין שני לה. זוהי אמונה שמעבר לכל הפרדוכסים, אבל אני חושש, שהחשיבה הפשטנית-הרציונלית של בני התקופה תתקשה לעכל אותה.

נוסף לזה, לא התחשב שירו של לאור בעובדה, כי השימוש בעניינה של העקדה בהקשרים השיריים הנדונים אינה אלא מין סילוף פתטי (Fallacy Pathetic), מין מטאפורה דלה ומסולפת, ובשום אופן לא מיתוס או אמונה דתית. מי שמסמך את בעיותיו הקטנות במאה ה-20 לתמונת העקדה, אינו מתכוון כלל לעקדה של ממש. הוא מתכוון ומצר על כל מיני ויתורים קטנים, שבני הדור הצעיר חייבים לעשותם בימינו. נראה כמעט ברור, שאפילו למוות במלחמה לא מתכוונים כאן. יותר מזה מכוונים הדברים לקרבן של שלש שנים, שכל צעיר חייב לבלות במסגרת צבאית. המוות נראה רחוק לצעירים, והם גם בטוחים שזה מזומן בעיקר לאחרים. מי שחוששים באמת מן המוות במסגרת השירות הצבאי, מי שחשים אימה נוראה שאין לה שיעור ואין לה קץ, מי שחיים בנפרד משתק יומם ולילה, מי שאינם יכולים לישון בלילות ללא סיוטים בחלומותיהם הם דווקא ההורים. לכן בפי הבנים אין ה"עקדה" אלא מטאפורה מוגזמת ומנופחת לכל מיני ויתורים שהצעירים נאלצים לוותר עליהם בגלל עצם קיומם

של ההורים ובגלל רצונותיהם. עצם הקישור של דברים אלה לתמונת העקדה היא מוגזמת וגרוטסקית, שהרי מעתה כל ילד שיוּרד לחנות לקנות עיתון לאביו על חשבון זמן המשחק, יראה עצמו עקוד על הר- המוריה, ויחפש איזה איל שיוקרר במקומו. משך ארבעים שנות הוראה התברר לי מעדויותיהם של הורים ומתלונותיהם על בניים המטיחים בהם האשמות שוא שמקורן בדמיון פורה. נקשרו כאן יחד, כך אני חושש, מין בשאינו מינו. החיפוש הקדחתני של בני הדור אחר תמונות מדהימות הופך את עיקר הנושא שלהם לאינפנטילי. לפי זה יש להעיר ליצחק לאור, שכלל אי אפשר להיות בטוח, שהמטומטם לעניינינו הוא יצחק אחי ישמעאל, בנו של אברהם אבינו עליו השלום.

אבנר טריינין

גם אצל אבנר טריינין יוצא האב בשן ועין. אמנם טריינין אינו קושר אותו לעקדת הבן ולהקרבתו, אבל בנו נטרף, וכאשר מביאים לו, כמו ליעקב אבינו, את הכותונת הטבולה בדם של יוסף, מתברר כי:

ואביהם לא הכירה,

כי רבו בני זקוניו

ורק מלמל, חיה רעה

ולראותם לא שב.³⁶⁶

חוסר אונים תהומי, ואולי אפילו אדישות, מתגלים כאן אצל האב כלפי הבנים. הטרגיות עמוקה עוד יותר בגלל הממדים הקוסמיים, שהעניין זוכה בו. מתברר כבר לאחר הקריאה הראשונה, שהאב הנדון כאן הוא יותר מאב רגיל. מי שרבו בני זקוניו ומי שלראותם לא שב הוא אינו יעקב אבינו, אלא הוא האב שבשמים, והוא זה שנתפס כאן כמי שאינו מסוגל להשפיע על גורל בניו-עמו. תפיסה מעין זו של השואה קשורה קשר הדוק ביותר לנושא של אבות ובנים, אך הוא קשור גם להשגחת האלוקים ולהתרחשות השואה. גם בשואה הבנים הם הנטרפים והאב עומד מרחוק חסר אונים, ומה שחמור הרבה יותר חסר כל ענין ואינו עושה דבר לשם הצלת בניו או עמו חוץ מאשר למלמל. כך לפחות נראים הדברים בשירו של אבנר טריינין, ואף כאן מופנית ההאשמה הכבדה כלפי עולם האבות שעבר הפעם מטאמורפוזה מטאפיזית.

יהודה עמיחי

גם כאשר אין הדברים מגיעים לרצינות הנוראה של עקדת הבן או למותו בדרך אחרת, די בפחות מכן, כמו למשל בחנק רוחני, שגורמים ההורים לבניהם, כדי להטיל אשמה כבדה על דור האבות. וכך טוען למשל יהודה עמיחי:

אמי אפתה לי את כל העולם

בעוגות מתוקות.

אהובתי מלאה את חלוני

בצמוקי כוכבים.

והגעגועים סגורים בי כבועות אויר

101. יצחק לאור, "רק הגוף זוכר", "אדם" מוציאים לאור, תל-אביב, 1985.
102. אבנר טריינין, מתוך "אזוב בקיר", מובא בשירה צעירה, חנה יעוז, עקד, ת"א, תשכ"ט, עמ' 184.

בכר הלחם
מבחוץ אני חלק ושקט וחום.
העולם אוהב אותי.
אך שערי עצוב כגומא בבצה המתיבשת והולכת -
כל הצפרים הנדירות ויפות הנוצה
נסות ממני.³⁶⁷

אימת הסדר ואימת הדאגה באים כאן בגין האשה-האהובה ובגין האם כאחת. כמו בכל ארגון המוטל מבחוץ, כבול כאן הגבר על-ידי עודף הטיפול והדאגה שהוא זוכה להם. זוהי אותה אהבה חונקת, שרבים מצעירינו מתלבטים בה מילדותם. מה שחמור כאן הוא לא עצם הרגשת אי הנוחות עם כבילות זו, אלא ההאשמה שבגין ההגבלות אין האדם מסוגל להנות אף לא מן ההנאות האחרות, שהעולם מציע לפני בני אדם צעירים: "כל הצפורים הנדירות ויפות הנוצה / נסות ממני". תחושת החנק חדרה מן החוץ אל עולם הפנים. הגעגועים סגורים כבועות אויר בכיכר הלחם. מצד אחד הכל הופנם, ומצד אחד אינו יכול לפרוץ החוצה אל האובייקטים של הגעגועים. חוסר אונים מוחלט ויאוש תהומי.

הצעיר שבשיר מבכה את חופש הפרט שנשלל ממנו לא דווקא באמצעות הכוח, אלא באמצעות האהבה הרבה שהורעפה עליו. כל חופשתו בעולם ניטלה ממנו. חופש הפרט תופס כאן את מקומה של חרות האלוקים והופך להיות הערך העליון היחיד של האנושות. ואולם חופש זה שהאדם תובע לעצמו בנוי כל כולו על יסודות האגואיזם המרושע, שאינו מוכן להתחשב, שאינו מוכן להצטמצם, ואינו מוכן לעשות דבר כדי למלא את רצון הזולת. לא את רצון האם, לא את רצון האישה או האהובה, וכמובן אף לא את רצון הכלל. אנשים מסוג זה מסרבים בדרך כלל אף לתביעות הטראנסצנדנטי. התביעה היא חופש לפרט בכל התחומים, גם כאשר הכלל נדרש לשלם את המחיר. במצב שנוצר בימנו כל הדיבורים על מחויבות לזולת בצד החופש הנדרש עבור הפרט אינם אלא לעג ציני להומניזם האמיתי.

דומה לזה מצבו של הצעיר, שאביו בנה עליו דאגה גדולה כמספנה. המספנה היא מבנה ענק, העוטף מתחת לתקרתו אדם ואולי אף ספינות ענק. הצעיר חש, שעולם ומלואו רובץ עליו מלמעלה ואין לו שום אפשרות להשתמש מפני התביעות המופנות אליו. הנער או הצעיר כבול כאן בכבלי התקווה או הדאגה שאינם שלו. הוא חייב להתנהג באופן, שימלא אחר התקוות של אביו. אין הוא חפשי לנפשו לעשות כמאוויו. הבן מאבד כל עצמאות, וכאילו נתון בידי אביו וציפיותיו:

אבי בנה עלי דאגה גדולה כמספנה
ופעם יצאתי ממנה וטרם הייתי גמור.
והוא נשאר עם דאגתו הגדולה הריקה.
ואמי - כאילן בחוף בין זרועותיה הפשוטות אחרי.³⁶⁸

האב נתפס כאן כמי שלוחץ ביותר על הבן שיגשים חלומותיו. "בדאגה גדולה" לא די לו. הוא דואג "דאגה גדולה כמספנה", שבתוכה בונים כנראה ספינה של חמש, שש או יותר קומות. חמור ביותר הוא שבעיני הבן מתגלה דאגה או תקווה זו כריקה בסופו של דבר, ובעניין מצבו של האב ובדידותו יש לציין, שבעיני הכותב הסוביקטיבי אף האם נוטה לכיוון הבן ואינה שותפה לאב. נראה שהדאגה הנדונה כאן

103. יהודה עמיחי, שירים 1948-1962, הוצאת שוקן, ירושלים ות"א, 1974, עמ' 12.
104. יהודה עמיחי, שם "אוטוביוגרפיה בשנת 1952", עמ' 15.

נתפסת על-ידי הבנים כמוגזמת כל-כך, שאפילו האם אינה יכולה להסכין עמה, ובהיותה אם היא גם נוטה לקבל את הבן כמות שהוא, גם אם אינו עומד בתביעות הנדרשות ממנו.

ההאשמה כלפי האבות, שהם יוצרים אווירה של חנק באמצעות הסמכות שהם מקרינים, מונעת מן הבנים את האפשרות לשבת בשלווה. לפני הצעיר שתי אפשרויות. או שהוא משלים עם הלחץ הסמכותי וחי עמו, גם אם הוא חש לעתים תחושה של חנק, או שהוא מורד ובורח, כשהמרד משמש ביטוי ישיר של התנגדות, והבריחה היא מעין ביטוי עקיף או מן מרד שלילי. אם המרד מתרחש בגיל ההתבגרות, העניין הוא טבעי ויחסי האב והבן עתידיים להסתדר. המצב חמור הרבה יותר כאשר המרד משתהה בגלל עיכובים כלשהם, והוא מאחר לבוא. במקרה זה העצמה של ביטוי המרד עלול להיות בעל השלכות לכל חייו של הצעיר ואף סבל ההורים יהיה קשה ביותר. נקרא נא את השורות הבאות:

שלשים ושתיים שנה אני נושא עמי תכונות אבי

ואת רובן השרתי לאורך הדרך,

כדי להקל מעלי את עול המשא.³⁶⁹

המרד אחר כאן לבוא. במקום שהוא יתרחש בגיל שש עשרה הוא בא בגיל שלשים ושתיים. ואפשר שבאמת אין זה מרד, אלא מן בריחה מן המסורת הנמסרת מאב לבן ומגביל את הצעיר בחופשתו. מכל מקום יש לציין את הכנות שבה כותב עמיחי את הדברים. לא רבים יסכימו להודות בכך, שסיבת ההתנערות מן האב ומעולמו היא "כדי להקל מעלי את המשא". לרוב יתרצו הכל את ההתנערות בנימוקים אידיאולוגיים מסובכים. מבחינת האופי הילרי של הדבר, דווקא הנימוק הפשוט הולם אותו יותר מכל הסבר מתוחכם, ודווקא בו אנו חשים את האמת שבלב הדברים. ההנמקה האידיאולוגית היא, לעומת זאת, שקרית על-פי-רוב, מפני שבתחומים של מסורת ואמונות אין הוכחות אמינות לא לחיוב ולא לשלילה. קשה להעלות על הדעת, ששיטת חיים נבנית על מערכת הוכחות, שאינן תקפות.

והנה המרד או הבריחה המאוחרים האלה יוצרים יחס כלפי האב וכלפי האם, המסיר מהם את כל ההילה שיוחסה להם על-ידי הבן בצעירותו. כל הפאתוס ביחס לדמויותיהם הופך עתה לפאתוס שאין בו לא קדושה ולא הערכה ולא כבוד. לפעמים אפילו לאחר מותם אין זכרם זוכה אלא לביטוי בדרך הבאתוס:

זכר אבי עטוף בניר לבן

כפרוסות ליום העבודה³⁷⁰

אף-על-פי שהשיר הזה בסך הכל מגלה יחס חיובי כלפי האב, הבית הראשון שהבאנו כאן יוצר אווירה של באתוס, המרוקן את האב מכל הילת האבהות, מה גם שאף הבית השני מעצב אותו "כקוסם המוציא מכובעו ארנבות ומגדלים", וזוהי תמונה שאיננה מצטיינת בכובד ראש רב ביותר, על-אף שהיא מציינת את התושיה הרבה של האב.

יצחק עקביהו - סקירה על דמות האב בשירה הצעירה

105. יהודה עמיחי, מתוך יצחק עקביהו, דמותו של האב בשירה הצעירה, 5 עמודים לפני הסוף.
106. יהודה עמיחי, שירים 1948-1962, שם, עמ' 27.

יצחק עקביהו כתב עבודה, בשם "דמותו של האב בשירה הצעירה"³⁷¹. עקביהו בדק את הגישות החיוביות ואת הגישות השליליות לאב, אלא שלדעתנו לא היה קונקרטי די הצורך במסקנותיו. יותר מידי מסתפק הוא בזה שהוא מציין ביחס לשיר נתון אם היחס לאב חיובי הוא או שלילי או אמביוולנטי. עם זה, באחדים מביאוריו יש הבחנות, שכדאי בהחלט להוסיף אותן לדברינו, אף-על-פי שלא מצאנו לנכון לחזור על הדברים המצויים כבר בדפוס. ועם זה אנו מבקשים להדגיש פרק אחד, שבו מטפל עקביהו, והוא מראה יחס המתקרב לשנאה ולתיעוב כלפי האב. הלא זה הפרק "אב בשר ודם". בפרק זה מביא עקביהו מספר דוגמאות מלאות תיעוב (בלשונו של עקביהו "תרעומת")³⁷². בייחוד מאשימים שם את האב בקרירות, בקיפאון, באדישות, בהתמסרות לכל מיני עניינים אחרים, פרט לבן. בין השאר יש שם האשמה כבדה כלפי האב על שהוא אינו מתנזר מן העולם הארוטי (לגיטימי או לא לגיטימי), והוא מואשם בכך, שהוא גורם טראומה קשה לילדיו. פירושו הוא, כי כל מה שהצעירים דורשים לעצמם, בכל מה שהם שואפים אל החופש המוחלט, הם מבקשים לאסור על האבות. טיעון דו פרצופי חסר כל כנות, ללא ספק. לפי עקביהו, האבות שהואשמו תחילה בהטפת מגבלות מוסריות דתיות על בניהם, מואשמים כאן בחופש שהם נוהגים בעצמם - ומאפשרים אף לבניהם - בתחום הארוטי. לפי עקביהו אף בשיר של משה דור מוצג האב בצורה חייתית, והוא מוצג כזאב האורב לכיפה אדומה. מקסים גילן מבטא את האשמותיו בצורה צינית ביותר, ומשום חשיבות הדברים אולי נביא כאן את הקטע הדין בשירתו מן החוברת של עקביהו בשלמותו:

"מתוך ציניות גמורה - ברמה נמוכה יותר - נדון נושא האב השלילי אצל מקסים גילן: האב מתאבד, האם מתנחמת חי-מהר בזרועותיו של גבר אחר, האחות נעשית יצאנית, בקיצור: "כזאת משפחתי... זכרים בני בליעל, נשים פרוצות". ודוק - זכרים! כלומר לא רק האב אלא גם הבן, נצר המשפחה הזאת, מעיד על עצמו: "בודד ועלוי יצאתי לכרך המכונה פריז, ועשיתי חיי למשתה". הנה בפרק זה נתברכנו סוף סוף לבן הראוי למולידו, המזדהה עם אביו והולך בעקבותיו!"³⁷³

עקביהו מנסה עוד להזהיר אותנו, שלא לזהות בין הבן הנדון למשורר, שהרי מדובר בספרות ולא בתיאור של מציאות חברתית. כל זה יפה מאד, אבל הדרך בה מוצגים, ובעצם מואשמים כאן, האב והאם אינה מעסיקה ביותר את עקביהו, ואף-על-פי-כן לנו נדמה שזה העיקר והחשוב. האב והאם מוצגים כאן כדמויות בשפל המדרגה. נראה שמדובר לאו דווקא בהורי מקסים גילן, אלא במושג של ההורות בכלל. אינני בא לטעון, כי לא יתכן כלל שיהיו אבות ואימהות בעלי תכונות שליליות, אבל לראות כך את האבות באשר הם אבות, את האבות ככלל, כפי שהם מוצגים בשירה זו, זה ודאי לא אמת, ואפילו אפשר לומר, שזה שקר ומעשה נבלה. ידוע שגם הפיקציה האמנותית חייבת להיות דמויות אמת לפחות בטעונו העומק שלה. אי אפשר לבנות יצירה אמנותית על מערכת שלמה של שקרים ושקרי שקרים. כן מרגיז הדבר, שיצחק עקביהו מקבל בצורה מוגזמת את טיעוני הצעירים ומשורריהם כלפי האבות. הוא מתיחס לטיעונים הללו כמו לעובדות, מצטרף לתפיסה המסולפת המשוקעת בהן, ודן באבות כאילו הם באמת אשמים בכל מה שהבנים מאשימים אותם. את אשמת הבנים הוא כמעט ואינו מזכיר, אלא אם כן הם יורשים את פגמיהם מן האבות. פרשנות ספרות בדרך זו היא השיטה הבטוחה ביותר, שבה הפרשן הופך שותף לדבר עבירה.

107. יצחק עקביהו, "דמותו של האב בשירה הצעירה", הוצאת עקד, ת"א, בלי תאריך ובלי ציון עמודים.

108. שם, עמ' 10 למעלה. יש למנות את העמודים מן ההתחלה, כי אין ציון של עמודים בחוברת.

109. שם, לפי ספירה עמ' 12.

חלק ג. השתקפות היחס אל האבות במציאות הממשית של חיינו

על כבוד אב ועל רציחתו

התרבות היא תמיד יצירה קולקטיבית של קבוצה, שהיא גדולה מן המשפחה (שבט או אומה), שבה קיים מכנה משותף בין תחומי הרגש וההגות. תרבות הקבוצה כפוייה על הפרט, שנכנע לה בעל כורחו. אין אדם בוחר את הלשון בה ידבר, וכך אינו בוחר את נימוסיו ואת המימיקה והגיסטיקולציה המשמשים אותו. אף בדברים הניתנים לבחירה מקבל האדם לעתים קרובות את מנהגי הרוב. הואיל ורק הרגש הדתי מסוגל להביא בני אדם לידי אחידות בדעותיהם, מצויה הדת בתשתיתה של כל תרבות. ברוב התרבויות מספקת הדת אף אותו עיקרון רוחני, הנחוץ כדי למלא את כל הענפים הפזורים של התרבות החומרית (הציוויליזציה) ולהעניק להם בסיס רוחני מאחד. רק קיומו של בסיס רוחני מאחד כזה הופך את הכישורים החומריים-טכניים ואת תוצרתם לתרבות.

כל תרבות היא ריסון, ארגון ועידון של טבע העולם ושל טבע האדם. טבע העולם זוכה לטיפול על-ידי המדע והטכנולוגיה, ואילו המוסר, השפה, המשפט, הפילוסופיה, הספרות, הדת וכו' מטפלים בטבע האדם. אדם נולד לתוך תרבות וסופג אותה לנשמתו, ובעזרתה הוא מעצב את אישיותו. כמות המקוריות והעצמאות בתחומים אלה שואפת לאפס. מעתה התרבות קובעת לו לאדם את התנהגותו, את עולמו הרגשי, ואף את דפוסי חשיבתו. לא קל להתנער מכל אלה, וקשה עוד יותר להחליף תרבות בתרבות. עם זה יש והתרבות נשברת במעבר בין הדורות. הדור החדש, הן מפני שהוא מושפע מתרבויות אחרות, הן מפני שהוא רואה את העולם מפרספקטיבה אחרת, והן מפני שהוא נמשך אחר המרד של הנעורים וכד', מבקש הוא להפסיק את שלשלת המסירה של התרבות מדור לדור. לעתים פעולת ההרס עולה בידי הדור הצעיר, לפחות חלקית, ולפחות באספקטים החיצוניים של התרבות. דברים המוטבעים באדם בעצמה רבה, כגון דפוסי חשיבה ורגש (לרחם על עני, לכבד אב ואם, לשאוף להתקדמות במעמד חברתי וכד'), אין האדם מסוגל להינתק מהם אחרי שהם טבועים בו שנים. עם כל זה יכולים בני אדם להינתק מן הצדדים המעשיים החיצוניים של תרבותם, כגון, לבוש מסוג חדש, עיסוקים חדשים התופסים מקומם של ישנים וכד'. משך שנים ישפיע אורח החיים החדש גם על חלק מן התפיסות המוטבעות, והאדם יאבד אף חלק מערכיו המוסריים הדתיים וכד'. אף-על-פי שלא הכל יכחד, אנו נראה לפנינו אדם חדש.

המאפיין את האדם החדש הזה הוא התלישות והריקנות. עשרות ספרים נכתבו על תלישותו של היהודי בן הדורות החדשים, והרבה מאד נכתב גם על זרותו ועל ניכורו האדם המודרני במאה העשרים. תנאי החיים של של המאה ה-20 כופים על בני אדם ניידות רבה, הן מבחינה חברתית, הן מבחינה תרבותית ואף מבחינה רוחנית. ואולם שינוי קיצוני כזה במנהגיו, בתפיסותיו ובעמדותיו של אדם הוא קשה ביותר. בגד מסוג חדש עדיין אינו מעיד על שינוי בכל המערך הנפשי שלו. שני אלה, הניידות הכפוייה מזה, והמבנה הנוקשה של המערך הנפשי מזה יוצרים את האדם התלוש. קשה לו לאדם זה להצטרף לחברה או לתרבות חדשה. מצד אחד אין מקבלים אותו מפני שמרגישים בו עדיין את שרידי תרבותו הקודמת, מצד אחר הוא אינו מסוגל להשתלב במה שמתגלה לו זר ורחוק. כך מתברר, שאדם מבוגר, שהשיר מעליו את עיקר תרבותו, אינו מצליח לקנות לו תרבות חדשה. נוצר חלל ריק, שהוא ריק רק למראית עין, ומה שנשאר בו מסרב לאפשר קליטה של תרבות חדשה, מיובאת. פעמים שתרבות זרה כזאת נדחסת בכפייה עצמית לתוך עולמו הרוחני של האדם, אבל היא מסרבת להיקלט שם כראוי, והיא נשארת רק ציפוי דל ודק, שבעדיו מבצבצת הריקנות. תרבות שלמה ומלאה קונה אדם אך ורק בראשית ימיו. כל תחליף שהוא מבקש לקנות לעצמו תמורת תרבותו המקורית לאחר מכן, אינו

מתיישב בנפש ונשאר רק מן השפה ולחוץ. תחליפים מלאכותיים מסוג זה לתרבות, נוהגים לכוון בשם לוונטיניות.

רוב מניינה של התרבות נמסר מדור לדור בעיקר על-ידי הורים לבניהם. השפה, המוסר, מליונים של מנהגים, הכל נקנה על-ידי הילד עד גיל 5-6. לא החברה על בתי-הספר שלה ועל האוניברסיטאות שלה ממלאה את התפקיד הראשי במסירה זו. מתברר, כי הטעם של מצוות כיבוד אב ואם אינו רק בזה, שההורים נותנים לאדם את חייו הביולוגיים, אלא אף בזה שהם מקנים לו את כל המערכת המקיפה של תרבות הדורות. הם מקנים לו את הלשון, שבה מקופלת תפיסת עולם שלמה, הבאה מן העבר, ואשר אותה הוא מפתח ומחדש מעט או הרבה על-פי מה שיפעמו אותו כשרונותיו. כל "מותר האדם מן הבהמה" מקבל האדם מהוריו. עמדותיו החברתיות, תפיסותיו הלאומיות הדתיות הפילוסופיות, מנהגי יום יום שלו, נימוסיו ולשונו, הכל באים לו מהוריו ובזכותם, גם אם הורים אלה רמתם התרבותית נמוכה למדי. הגשר שעליו עוברת התרבות מדור לדור הוא תמיד ההורים. בלי לקבל מהם דבר, להיוולד ולצמוח צמיחה ראשונית בחלל ריק מתרבות, גורמים לאדם נחשלות מוחלטת, שאין לה תקנה בשנים מאוחרות יותר. על כן מצוות כיבוד אב ואם חובה נכבדה היא לכולנו, גם לגויים שאינם מצווים ועושים, ומי שמצווה ועומד מהר סיני - על אחת כמה וכמה.

כורח המציאות הוא שבתקופת הילדות נתפסים האבות כענקים כל יכולים, חזקים ובעלי עצמה. הבנים, כל עוד הם קטנים וכל עוד הם חלשים פיזית, שכלית, רגשית, כלכלית וחברתית, הם עומדים בצל אבותיהם חסרי אוניס, בייחוד כאשר כוח האב נתמך על-ידי כוח החברה והתרבות, ויחדיו הם פועלים על הבן וכופין אותו עד שיאמר רוצה אני. ואולם מטבע הדברים, שכוח האבות הולך ופוחת, וכוח הבנים הולך ומוסיף. דווקא בשנים אלו, שבהן מתחילים ההורים להרגיש בחולשה ההולכת וכובשת את כל ישותם הפיזית, הנפשית, הרגשית והשכלית, בשנים אלו, כאשר הזקנים כבר מתחילים לצייר לפני עיניהם או אפילו לראות בממש את המוות מתקרב, דווקא בתקופה זו באים הבנים בתביעותיהם לעצמאות ולהינתקות, בדרישותיהם ללכת בדרך חדשה, שהיא לצנינים בעיני ההורים. לעת כזאת ההורים, המודעים לחולשתם, עולמם מתמוטט. כל עתידם, הלא הוא בניהם ובנותיהם, מתמוטט לנגד עיניהם, ואין בידם להושיע. מה שחמור יותר הוא, שגם כל עברם יורד לטמיון. מתברר לפתע, שעם כל התחכום, כל מה שעשו בעבר בתחום החינוך וסביבו, היה חסר ערך וחסר תועלת. לפתע מתברר מה חטא חטאו כלפי עצמם. כל חייהם היום יומיים, כל התפתחותם המקצועית והחברתית, הכל היה קודש למען תת לבנים את כל הנחוץ להם. עתה מתברר, שכל זה היה לשוא. איש אינו רוצה בזה, אלא להיפך, עוד רואים בדבר עול שהועמס על כתפי הבנים. אין דבר מאוס יותר מחיים בידיעה שחיים אלה שוב אינם נחוצים לאיש, אף לא לילדים. זוהי בדיוק ההרגשה, שבלזק הגדירה במטאפורה "לימון שחוט היטב שנזרק בצד הדרך",³⁷⁴ כאשר הוא דן באבא גוריו ובנותיו. הרגשה זו של לימון שחוט וזרוק אינה הרגשה של רגע. היא נמשכת כל זמן שהגורם קיים, דהיינו כל חייהם של ההורים הזקנים. והנה כשם שלא יעלה על הדעת שאב או אם ינטשו את תינוקם פרי בטנם וישאירוהו לחסדי הטבע, כך אסור אפילו להעלות על הדעת, שבנים ינטשו הוריהם ויסרבו לקבל על עצמם אחריות לגורלם, או יעשו מעשים שיקרבו אותם אל סף הקבר, בשעה ששוב אין הזקנים מסוגלים לטפל בעצמם מפאת זקנתם. והרי בזמן הזה כבר שום תקווה מלבד הבנים אין להם. זמנם הסתיים ואין להם גאולה אלא אצל הבנים או במוות. אפילו זאבים אינם יכולים לאסוף אותם לחסותם כמו את רומולוס ורימוס. אינני יודע אם אפשר לשנות את כיוון הדברים בהתנהגותם ובמהלכיהם של הבנים. לפי המדרש ברור, שאפשר ואפשר. בין כך ובין כך להטיח האשמות בפני הזקנים ולהשמיץ אותם ביצירות הספרות הוא נבלה והתעללות ללא ספק.

לכן גדולה הזעקה האילמת של האבות העשוקים מכל מקהלות זעקותיהם הקולניות של הבנים. לכן זעקותיהם של ליר ושל אבא גוריו מזעזעות אותנו כל-כך. ולכן גם אשמת הבנים חמורה מכל אשמה שאפשר לטפול על ההורים. כאן ועכשיו בנים אכלו בוסר ושיני אבות תקחינה. רוב הנזק, שגרמו בכיכול הורים כלשהם לילדיהם הוא פרי של טעות, של שגגה או של חוסר ברירה, מפני שהדבר אינו בידם. לכן רק נבזות היא ונבלה להטיח אשמה כלפי התומר על שילדה דקל ולא תמר. החוצפה והנבלה גדולות עוד יותר בטענה, מדוע לא ילדה התמר ארז או גפן. הכל לפי הזמנת הבנים לאחר מעשה, על-פי האופנה של ימיהם. אלא שהאבות מנין להם הידיעה מראש על הרצונות של בניהם בעתיד? כל הכוונות הטובות מתגלות כניסיונות שווא. בשעה שהבנים שרויים בצרה, וזקוקים לשעיר לעזאזל כדי לטפול עליו את האשמה בכישלונם, הנוח ביותר הוא להאשים את ההורים. כך הופכים ההורים קרבן הנעקד על המזבח בניגוד לדעה המקובלת, בימינו עוקד דווקא עשו הסורר את יצחק אביו, ואין פוצה פה ומצפצף.

ועוד יש לשאול, מדוע מותר לדרוש מן ההורים ויתור על כל זכויותיהם רק מפני שהבנים אינם רוצים או אינם מסוגלים לקבל אחריות לגורלם. מדוע הבנים אינם יכולים לוותר על זכויותיהם כגון בניית עצמם או מיצוי עצמיותם, אם הנסיבות שבהן נתונים הוריהם דורשים את הדבר? מדוע הצורך של ההורים להשען על בניהם אינו שוה ערך לצורך של הבנים להשען על הוריהם? דור הזקנים הולך אל מול הכיליון, והדרך היחידה להמשיך את קיומו היא בבנים. אפשר שיש הורים המסוגלים לוותר, ולתת לבנים את החופש המוחלט שלהם. ואולם קשה להבין מדוע תביעת הבנים לניתוק ולשחרור אגואיסטי, היא לגיטימית יותר מתביעת ההורים מבניהם להמשיך את דרכם ולמנוע את כיליונם הרוחני של ההורים. תביעה זו של הדור הצעיר לשחרור מוחלט מכל תלות ומכל ויתור, בלי להתחשב במה שזה יגרום להורים הזקנים, דומה לתופעה המיתית הקמאית של רצח אב. מבחינה מוסרית אין הבדל, אם הדבר נעשה ישירות או רק בעקיפין באמצעות יצירת הנסיבות, מין הושבה על הקרח, המוליכה אל מותם של הזקנים. וכבר אמרו בנדרים: "ארבעה חשובים כמתים: עני ומצורע וסומא ומי שאין לו בנים". על פי האמור לעיל נראה, שיש לפרש כי אף מי שיש לו, אבל אינם נוהגים כפי שבנים חייבים לנהוג בהוריהם.³⁷⁵

רציחת האבות המתים

הדבר החמור ביותר, הקורה בעצם ימינו אלה, הן בספרות והן במציאות החברתית שלנו, אינו רק הוויכוח הנוקב, הקשוח, העקשני והאכזרי של הבנים עם הוריהם, ולא רק ההאשמות שהם מאשימים את ההורים, אלא הטחת כל ההאשמות בהורים לאחר מותם, כאשר שוב אין הם יכולים לא להשיב ולא להתגונן. אינני יודע אם אפילו במיתוס יש תקדים לדבר הנורא הזה של רצח מחדש של האב לאחר שהוא כבר מונח בקבר. עצובים מאד המקרים, שבהם מתגלים הבנים כנמושות כל כך, שרק מות ההורים משחרר אותם מן השעבוד המדומה שרבו עליהם. "משורה ישחרר רק המוות" שרו החיילים האלמונים של האצ"ל, ואולם השחרור שלהם היה תלוי במותם הם, ולא במותם של אחרים. הנער של היום, ולא תמיד דווקא נער צעיר כל כך, חש שבא לו השחרור רק עם מותם של ההורים. אין זה אלא אימוץ טענותיו הנבזיות של אדמונד, הבן הלא חוקי של גלוסטר מן המחזה "המלך ליר"³⁷⁶ עם מות ההורים שוב אין מי ששייב על טענות הבנים. שוב אין איש שייב התנגדות. מעכשיו אפשר להטיח בהם האשמות ללא כל חשש. מעתה אפשר לטעון שעצמתם וכוחם מסרס את בניהם, עד שאינם מסוגלים

110.ה"ד בלזאק, אבא גוריו, שם, עמ' 70.

111.נדרים ט"ד, ע"א.

112.ו' שקספיר, "המלך ליר", תרגום א' שלונסקי, הוצ' ספרית פועלים תל-אביב 1981, (מערכה ראשונה, תמונה שנייה) עמ' 24-33.

לשום פעולה פרודוקטיבית, ופעם אחרת אפשר לטעון שאהבתם ורכותם כבלה את הבנים, חנקה אותם ומנעה מהם לעמוד על שלהם כראוי, בחינת "אמי אפתה לי את כל העולם".

כעת, לאחר מותם, אפשר להטיח בהם כל אשמה ללא חשש. אפשר אפילו להאשים בניצול מיני מכל הדרגות בלי שמישהו יוכל להתגונן ולהכחיש. לאחר מות ההורים קשה מאד או אי אפשר לחלוטין לברר אם מדובר במאורעות של ממש או בפנטזיות אדיפליות חולניות של בן ידוע-חולי. כמה נוח להטיל את כל האשמה על ההורים המתים, במיוחד כאשר הבן זקוק לטענה זו כדי להצדיק בדרך כלשהי את חייו המאוסים ואת ההרס שזרע הוא בביתו. אדם שיחסי עמו הוריו נכשלים בגין עיקשותו, חזקה עליו שיכשל גם ביחסיו עם בני ביתו הוא. בעוד שנים מועטות יהיה זה גורלה של כל החברה החילונית, אם זו תמשיך להרחיב את ההתנכרות לדת, לתחומי תרבות נוספים כגון המשפחה, החוק והמשפט, נורמות חברתיות (בני זוג חד-מיניים למשל) ודומיהם. תסכול, מרירות וחוסר תכלית ישלטו בנו ובכל מעשה ידינו. כבר היום ידועה התופעה, שצעיר דתי מתוסכל המבקש להינתק מהוריו, הופך תחילה חילוני, כי לפי התפיסה הרווחת, החילוניות היא צעד הכרחי ראשון בדרך אל המרד בהורים, בחברה, בממסד ובמוסכמותיהם.

האם המתועבת

נוטה אני להאמין, ש-"מושיוף" של מגד לא היה ולא נברא, אלא משל היה, וכמוהו רבים מדמויות הספרות. ואולם כיוון שהשד הוצא מן הבקבוק, הואיל וניתנה הרשות למזיק, שוב אין יכולת להחזירו למקומו. מעתה הכל יכולים לטעון נגד הוריהם, וכל טענה כשרה היא לבוא בקהל. לאט לאט הולך הדבר ומתפשט מן הספרות לאמצעי התקשורת ו"וידוי" רודף וידוי, והכפשה רודפת הכפשה. מאמצעי התקשורת פושטים הדברים לחיינו היום יומיים, ומכלים בה כל חלקה טובה ברמת הפרט, ברמת המשפחה ואף ברמת האומה.

מובן שאי אפשר להדגים דבר זה בלי להישען על התיאטרון. בהיותו אמנות רב-מימדית משמש התיאטרון מאז ומתמיד גשר נוח ביותר בין האמנות לחיי היום יום, והרי התיאטרון הוא דמוי חיי יום יום. בשנים האחרונות הוצג בבית לסין המחזה של מרים קיני "סוף עונת החלומות". גיבורת המחזה, יוזפה, רופאה רווקה בין שלושים לארבעים, והיא הרתה לאדם נשוי אב לילדים, שצעיר ממנה בשנים אחדות. בעקבות רצונה של האם, שיוזפה תפיל את העובר, אומרת לה יוזפה: "אמא, את אשה מתועבת".³⁷⁷ הבעייה כאן אינה דתית כלל. האם הזאת אינה מוטרדת מבעיות ההלכה בעניין הפלות, ועם זה תביעתה שהיא תועלתנית מעשית גרידא, בלי כל קשר לעקרונות הדת, נחשבת בעיני הבת "מתועבת". והתפיסה ברורה; מה שאדם (במקרה שלנו יוזפה) עושה או נמנע מלעשות אינו נוגע אלא לו לעצמו ולאיש מלבדו אין זכות להתערב. לאם אפילו לחוות דיעה אסור. הכל יודעים שאפילו מלווים, בין למדינות ובין לאנשים פרטיים, מתערבים בעניינים של הלווים עד לפרטי פרטים, וכופים אותם, פעמים בצורה מבישה, תמורת המלווה שהעניקו להם. כאן ההורים יכולים רק לתת בלא תמורה. הם יכולים לעזור בחומר וברוח, אבל רק לתמוך ולהביע הסכמה בלא לשאול שאלות. האמהות והאבות מוצאים לחלוטין ממעגל הגורמים שבכלל יש להתחשב בהם. הם כאילו אינם קיימים. רק "האני" ורצונותיו חשובים. זו כמובן תפיסה מאד דומה לתפיסה שנקראת "זכות האישה על גופה", ואשר שימשה דווקא כדי להצדיק את הזכות לעשות הפלות בלי הבחנה. כאילו העובר אינו אלא חלק אינטגרלי, ובאופן חד משמעי, של גוף האישה. לפי זה כמובן אין להתחשב באיש. חייו של אותו עובר -

113. רשימה על המחזה הזה נכתבה לפני שנים אחדות בידי שרית פוקס בחוברת "השבוע" של "מעריב" בעמודים 34-35. לצערי, אין בחוברת ציון של תאריך.

שתוך ששה שבעה חודשים עשוי להיות תינוק, אינם נחשבים כלל. הוא מאבד כל קיום משלו והופך להיות חלק מגופה של האישה. רק האני ומאווייו וחופשיותו חשובים, בלי כל אחריות כלפי העבר. אגואיזם זה אינו מוכן לראות, לא מה שלפניו (הורים), ולא מה שלאחריו (צאצאים).

אשמת האבות מעבר לכל ויכוח

במחזה "סוף עונת החלומות" יש לפחות ויכוח. האם אף היא מטיחה דבריה בבת וחושפת טפח מפגמיה. ואולם לאחרונה מתגלים אצלנו רבים, שאינם מסוגלים לעמוד בויכוח הוגן. אין לנו דוגמא קולעת יותר לעניין זה מן הספר "פוסט מורטום" ליורם קניוק. את הספר החל קניוק לכתוב בחוץ לארץ, ימים אחדים לפני מות אמו, בימים שבהם היה כבר ברור שאמו מסתלקת מן העולם. את כל האשמה על תחושת הזרות מן המדינה, מן הארץ, מן העם ומן התרבות העברית, מגלגל קניוק בספר הזה על ההורים. כאילו ההורים לבד יוצרים את נפש בנם, שהוא חריג מוחלט. כאילו כל גורלו של אדם תלוי בגורם אחד ויחיד בלבד - בהוריו. כאילו שלמיליוני גורמים נוספים שבסביבה או לגורמים האישיים הפנימיים הביופסיכולוגיים אין כל השפעה. כאילו תקופה כגון תקופת "ילדי הפרחים", המנותקים מסביבתם ומחברתם על מאווייה החולניים של התקופה ועל סיפוריה האגוצנטריים המלאים רחמים עצמיים, וכאילו כל תענועי ניוונה של תרבות המערב, שהתקשורת הביאה אותם לתוך חדרי המגורים אף בישראל, אין להם כל חלק בבעיותיו הנפשיות של האדם הפוסט-מודרני, בין אם הוא יורם קניוק, ובין אם הוא רק יציר דמיונו. כמו בנותיו של אבא גוריו כך גם יורם קניוק לא בא להלוויית אמו. הופעת ספרו "היהודי האחרון" בשוודיה בשטוקהולם היתה חשובה הרבה יותר ממותה ומקבורתה של האם. במקום לבוא ללווייה, כותב קניוק ספר, שבו עכשיו "פוסט מורטום" הוא יכול לשפוך את כל זעמו ואת כל מריו על הוריו. אם עשיו הרשע ביקש לחכות לימי אבא ולא לרצוח את יעקב כדי לא לצער את יצחק, בא יורם קניוק וחיכה לימי אבא כדי לבזותה בצורה הצינית ביותר.

כל התסכול הנורא בגין ההורים על מה שהיו (אבא יקה בן יהודים מן המזרח ואמא רוסיה), כל השנאה העצורה כלפיהם, כל ההאשמה שקניוק האיש מאשים אותם, על כך שהוא חלול ופגום חברתית, ארוטית, פוליטית ועוד, זכה לתיאור חושפני במספר כתבות גדולות. אנו נזכיר שתיים מהן, שהופיעו בחודש מאי 1992 - ב"סוף שבוע" של מעריב, מעטה של בילי מוסקונה לרמן, וב"העיר", מעטה של אסתר זנדברג. נושא פיקנטי זה משך בוודאי רבבות קוראים, והשפיע על גישת רבים ביחס לנושא הנדון. האווירה במאמרים היא נגד ההורים, ואווירה זו שולטת לא רק בקרב הצעירים. אף מבוגרים ואפילו זקנים ספגו את האווירה המוכתבת על-ידי כלי התקשורת, המגייסים אף מספר פסיכולוגים בגרוש, כדי לנפח את הבלון עד קצה האפשרויות.³⁷⁸

מה אפשר ללמוד ממכתבו של קפקא?

בערך באותה תקופה, שבה התפרסמו המאמרים על קניוק, מפרסמת שרית פוקס מאמר בסוף שבוע, בשם: "אמא שלי שונאת אותי". הכותבת מגייסת שתי פסיכולוגיות, עפרה אילון וחניתה צימרין, שכתבו יחד ספר בשם "ילדות כואבת", ואליהן היא מצרפת כתנא דמסייע את אריך אריקסון ("ילדות וחברה" ועוד) ואף את קפקא. שתי הפסיכולוגיות אומרות, על בסיס "מכתב אל אבא" של פרנץ קפקא, שהוא היה "בנו של אב נורא, שמנחיל לבנו תמונת עולם זדונית ושרירותית".³⁷⁹ לא קשה להראות,

114. יורם קניוק, "פוסט מורטום", הוצאת הקיבוץ המאוחד, ת"א, 1992. ראה גם בילי מוסקונה לרמן, "יורם קניוק חלול", סופשבוע, "מעריב", מאי 1992; וכן אסתר זנדברג, "מי שלא אהב את אמא שלו", העיר, 15 במאי 1992.
115. שרית פוקס, "אמא שלי שונאת אותי", "סופשבוע", "מעריב", מאי 1992, וראה גם פרנץ קפקא, "מכתב אל אבא", הוצאת שוקן, שם.

שמשפט זה הנו חסר כל משמעות מבחינה עיונית ולוגית, שהרי האב לא היתה לו תמונת עולם כזאת, ועל כן אולי גרם, אך לא הנחיל. יתר על כן. אם תמונת העולם שרירותית, משמע שהעולם איננו כזה, ומה לו לבן להתלונן. במה שנוגע לניסוחים המשובשים של הפסיכולוגים ושל העיתונאים, לא כאן המקום לדון בהם. מה שבכל זאת אפשר לחוש הוא, שמשפט זה רווי סובייקטיביות עיוורת, שבשום אופן אינו הולם חוקרים רציניים. מתקבל רושם, כאילו אירופה של ראשית המאה העשרים איננו עולם זדוני ושרירותי. העולם שבו חי קפקא הצעיר את חייו הינו עולם יפה והרמוני, ורק האב מנחיל לבנו "תמונת עולם זדונית ושרירותית". לפי זה היגון האכזיסטנציאליסטי והכאב האכספרסיוניסטי, וכן הניהיליזם והאנרכיזם, ואולי אפילו הפשיזם הולבשו על העולם התמים של הבנים על ידי אבותיהם הנוקשים והשרירותיים בלבד. והנה מן הבחינה הלוגית, טעות פטאלית היא לשפוט את האב על-פי הנתונים, שמכתבי הבן, הרגשניים עד כדי חולניות, מספקים. זוהי כמובן חד צדדיות וחוסר מדעיות נפשית. בדרך מדעית אמיתית אי אפשר ללמוד ממכתבי קפקא דבר וחצי דבר על האב. ממכתבים אלה אפשר ללמוד לכל היותר על מצבו הנפשי העלוב של הבן. זה ולא עוד. כל השאר אינו אלא פטפוט ריק של דימיון חולני אצל קפקא, ושל השערות חסרות שחר אצל שתי הפסיכולוגיות (או שמא אין כאן אלא סילוף של העיתונאית - דבר שאף הוא מקובל בימינו).

להגנת קורצווייל

ואולם שבשתא כיוון דעל על, ואין כל פלא, שבאותה תקופה עצמה, בתאריך 28.8.92, מופיע ראיון של ירון לונדון ב"שבעה ימים" עם הגב' רות דנינו, לשעבר רותי קורצווייל,³⁸⁰ בתו של ברוך קורצווייל המנוח. כמי שהכיר את האיש על חסרונותיו ועל יתרונותיו, וכמי שסבל שנים מיושרו המוגזם, שלא הלם את המצב בעולם הנתון שלנו, ועל-כן גרם לעתים לעוולות, וכמי שאף סבל מן הקפריזות וממצבי הרוח של האיש הגדול הזה, עלי לומר, שהרגשתי תחושה של עלבון למקרא הכתבה. לבוא חשבון עם האב לאחר מותו, על אופיו המוזר כאורה, הוא מעשה נקמנות קטנונית, המגלה שהבת (אותה ילדה חביבה, שקראנו לה "רותי"), גם עתה, למעלה מעשרים שנה לאחר מות האב, טרם בגרה כראוי. גם היום היא רואה את מצבה באותן עיניים, שבהן ראתה אותו לפני עשרים ואחת שנה. אבל עכשיו היא יודעת שהוא מת, ושוב אין היא חוששת מפניו. עכשיו הוא אינו יכול לנזוף בה, אינו יכול לסתור את דבריה ואף אינו יכול להתגונן. עכשיו טענותיו שוב אינן נשמעות, ואף אינו יכול למנוע מבתו את ההצגה שבה היא מציגה את עצמה מעל דפי העיתון - מין סטריפטזי רוחני של נערה מתבגרת, שאפילו עשרים שנה מעבר למוות אין בכוחה לא לסלוח ולא להבליג. התרגיל של "עצמאות", כפי שהיא קוראת לדבריה בראיון, אינו מגלה עצמאות, אלא נקמנות קטנונית, המעידה דווקא על תלות באב גם מעבר למוות. בכל אופן, באווירת ה"עליהום" על הזקנים השרוייה על חיי התרבות ועל חיי החברה בישראל של ימינו, אין להאשים את רותי קורצווייל לבדה. על ספסל הנאשמים יושבים אתה כמעט כל סופרי ישראל, שבנו משך עשרות שנים את אופן ההתייחסות התוקפנית הזאת של הבנים כלפי אבותיהם.

נגד הבלי הפסיכולוגיה

עדות נוספת לתפוצה של הבעייה הנדונה במציאות שלנו אפשר למצוא בכתבה של אשה, החותמת בראשי תיבות י"ר. שם הכתבה הוא "כי יש שכר לפעולתך".³⁸¹ ובכן הרשימה מספרת על תחושות של

116. ירון לונדון, "מצאתי אותו תלוי על אדן החלון", ראיון עם רות דנינו (קורצווייל) במוסף "שבעה ימים" של "ידיעות אחרונות" מתאריך 28.8.92.

117. לצערי, העותק השמור עמי מרשימה זו הוא בלי שם העיתון וללא תאריך. מן הקטעים שעל דף העיתון נראה, שאף כתבה זו נכתבה לפני כשנתיים, בתקופה שבה צבי גור נמלט מן הכלא.

אם, הרואה עצמה אשמה בכל קו חלוש או פגום באופי ילדיה. והנה מתברר בהמשך הכתבה, שאם זו קראה מחקר של פסיכולוג אמריקאי בשם ד"ר גאלאן, הטוען, כי לשנות הילדות הראשונות, וכן למעשיהם ולמחזליהם של ההורים, השפעה מעטה בלבד על התפתחותו המאוחרת של הילד. ילדים מדוכאים ביותר, פיזית ונפשית, החלו לפרוח והפכו שמחים ומאושרים לאחר שהיחס אליהם השתנה. הכותבת י"ר שמחה לספר, שאבן גדולה נגולה מלוח ליבה, ועתה היא תוכל להתרפא מתחושת האשמה הנוראה, שרבעה עליה כל השנים. הכתבה הזאת הנה הומוריסטית מעט, אך מכל מקום היא מעידה, שהפסיכולוגיה המודרנית הפופולרית (והלא פופולרית) משדרת מסרים, המאשימים את ההורים. עתה חברה הספרות לחברתה הפסיכולוגיה, ויחדיו הצליחו ליצור בעייה חברתית רצינית למדי. הדברים הגיעו לידי כך, שההורים, לא זו בלבד, שהם ספגו את האשמות בניהם, אלא שהם גם הפנימו את הטענות, והם מאשימים את עצמם בכל אשמה ביחס לבניהם, בין אם החטא מצוי בהם או שאינו מצוי בהם.

כבר ב-ה' אייר תשכ"ח תיאר הפרופ' חיים ברנדווין ב"הדואר" האמריקאי את הניגוד הקשה בין הבנים לאבות בספרות העברית החדשה. לפי ברנדווין, מאבק שהתחיל בהתקפות הקשות והבוטחות של הדור הצעיר, נגד העולם המתמוטט של האבות, נתגלגל משך השנים לאובדן בטחונם של הבנים בכוחם.³⁸² ואולם ב-1965 ברנדווין עדיין לא ראה את כל ההיקף, על כן אף לא ראה את הכיוון של התהליך. בינתיים נכתבו ספרים הרבה, וכפי שראינו - אף שירים הרבה, ואף חלו שינויים גדולים במנטליות של החברה בישראל. היום, כאשר חומר רב מצוי בידינו, וכאשר ראייתנו ברורה וצלולה יותר, התברר, שהפער בין האבות לבניהם לא הצטמצם, אלא להיפך, הוא עוד התרחב ביותר. משך שנות המדינה העמיק פער זה ואף התרחב, מפני שהוא ניזון אף מן הפער שבין השכלת ההורים להשכלה שרכשו כאן בניהם על חשבון עמלם וזיעתם של הוריהם.

הבעייה הלאומית

הנתק הזה שבין האבות לבנים מתנקם למעשה באומה כולה. אם נבדוק נמצא, שאומה היא רצף של אבות ושל בנים, ועם התבגרות הבנים, אף הם הופכים לאבות, ובבוא עיתם, אף בניהם ובני בניהם הופכים אבות וסבים. בחברה ובתרבות מתקונות, צומח ומתבגר כל דור במידה רבה תוך הגשמת חלק גדול מציפיות הדור שלפניו. נתק בין הדורות מפחית ביותר את הציפיות של דור הזקנים מבניהם, ואם אין ציפיות אצל המבוגרים, או שהן מועטות, פוחת ביתר שאת אף הרצון של הצעירים להגיע להישגים העונים על ציפיות אלו. תוצאת התהליך היא ירידה תלולה ברמתם של דור הבנים בחומר וברוח. תהליך זה הופך שרשרת החוזרת על עצמה. לאבות אין ציפיות, ולבנים אין מה להגשים, ועל כן לאבות שוב אין למה לפות. החברה פוסקת מלהתאמץ. היא הופכת סטטית ורדודה, במיוחד בתחומי הרוח. המהפכות בין הדורות אינן יוצרות התפתחות חברתית רצופה, אלא תוהו ובוהו חברתי. התפתחות אמת קשורה תמיד באופן רצוף אל החוליה שלפניה, והיא תוצאה של הציפיות, שהחוליה הקודמת תלתה בחוליה הבאה. באין ציפיות בין הדורות, ממלאה את מקומן האפתיה והיאוש, וכל האומה מאבדת את ייחודה הרוחני, את שאיפותיה, את מטרותיה ואפילו את עתידה הפיזי. ושוב נדגיש. הריקנות מוליכה ליאוש. והנה מן היאוש ועד לכתות, המבטיחות אושר חדש וייחודי, הדרך אינה ארוכה. דוגמאות לדבר ראינו לרוב, הן בארצות הברית והן באירופה. אולי האומות הגדולות רשאיות להסתכן. מעשרות מיליונים תמיד יישארו מיליונים אחדים במצב נורמלי. לעומת זה אנחנו, אומה קטנטנה, חייבים להיות זהירים ביותר. כל מי שמוכן להסתכן, חייב לקחת בחשבון, כי מחיקת העבר

118. חיים ברנדווין, "עולם האבות והבנים בספרות העברית החדשה", הדואר, ה' אייר תשכ"ח.

הורסת גם את ההווה וגם את העתיד. הואיל והעתיד אינו קיים בממשות, והואיל וכל הלבנים המצויות בידינו בהווה הן מן העבר, מובן שאין כל אפשרות לבנות עתיד בלא לבנים מן העבר. מצוות כיבוד אב ואם היא היסוד הראשון, שבו בני אדם מגלים את הערכתם לעבר, שבלעדיו אין לנו תקווה לעתיד.

חלק ד. רצח פרות קדושות ושיבוש מושגים כאסון לאומי - דברי

סיכום

הפרות הקדושות מתהלכות ברחובותנו בצפיפות רבה ביותר, ועל כן אין אפשרות להרוג בהן באופן סלקטיבי. אין איפא כל אפשרות לבטל מנהגי תרבות שאינן נראות בעינינו היום, ולהשאיר על כן מנהגים אחרים לפי בחירתנו. כיוון שנתנה רשות למשחית, עושה היא את מלאכתה בלי כל הבחנה. כיוון שמתברר לנוער ולא רק לנוער, כי מותר להשחית ערכים ידועים, יקשה עלינו מאד להסביר להם מדוע איננו מוכנים לתת יד לפסול ערכים אחרים. משמעות הדברים היא, כי כל ערכי הרוח מצויים במערכת מלוכדת אחת, ואם תוציא ממערכת זו פרט או שתיים תאבד כל המערכת את איזונה, ותגיע לידי סכנה ממשית של התמוטטות. כיוון שסופרי ההשכלה חתרו תחת אשיות הדת, וכיוון שפרל, ארטור ויצחק לייבוש פרץ מוטטו את עמודי היסוד של החסידות, באו יזהר ועמיחי, לויין וסובול ושלו את הלגטימיות ואת הכדאיות של מאבקנו על ארץ ישראל. כל אלה, בתוספת השלילה הגדולה שמצא ה-שמאל בהתנחלות, הולידו את רומן רוסי של מאיר שלו, המוצא נבזות ובהמיות וכל מראין בישיין אף בחלוצי העליות הראשונה והשניה. אין הדברים ניתנים לחלוקה. השורף את שכונתו ואת חצרו, מסתכן בכך שאף ביתו ישרף.

לפי כל מה שהעלינו במסתנו, מעידה ספרותנו החדשה כמאה עדים, שיש קשר הדוק, ואפשר לומר אף קשר לוגי ואף קשר עניני, בין היחס כלפי עולם האבות, כלפי עולם הזקנים, כלפי הדורות הקודמים ותרבותם, וכלפי הסמכות המטאפיסית האלוקית בעולמנו. התלות ההדדית בגורל אחד קיימת גם בתחומים אלה. השתלטותן של מגמות פוסט-מודרניסטיות על אמנויות תקופתנו, בצרוף השפעתן של מגמות אנרכיסטיות ומגמות בדלניות המתפרקות מכל אחריות לגבי גורלם של עמים מדוכאים וחסרי אונים בעולם, בתוספת השתלטותן של מגמות ניהיליסטיות על תרבות המאה העשרים, הפכו את חיי האדם בעולם המודרני לסיוט.

באופן פרדוכסלי דווקא שחרור הפרט וחופשתו, דווקא זכויותיו שאין כל ממסד חברתי או לאומי רשאי לפגוע בהן, הפכו את חיייו של הפרט לבלתי נסבלים. כאשר אין אדם חושש חשש של ממש לא מחוקרי המשטרה, לא מן השוטרים ואף לא מן השופט ומגזר דינו, או משהיה ארוכה בבתי הכלא, אין כל סיבה מדוע לא להחליט בעצמו על זכויותיו, מדוע לא לשמש גם מוציא לפועל של החלטותיו. לכן דווקא בעולם שבו חופש הפרט הוא האידיאל העליון, הפכה האלימות הגסה והאכזרית דומיננטית, הן בחיי האומות והן בחיי הפרט. מלחמות לאומיות אכזריות מזה, ואלימות פיזית קשה מצד כנופיות בריונים מזה, הופכים את חיי הפרט למסכת של אימה.

כל אלימות מתחילה בנייתו של הסמכויות המסורתיות המקובלות. האשמת האבות בקשיי החיים של הבנים אינה אלא שלב ראשון. ניתוח הסמכות של האבות גורר אחריו את שלילת כל הערכים שאותם אבות מיצגים. מכאן קצרה למדי הדרך לזלזול בכל הזקנים, ולשלילת כל עולמם החברתי והתרבותי. בתקופתנו אין הצעירים מחדשים את תרבות העבר, אלא מנתצים אותה, בלי יכולת לתת תמורה כלשהי במקומה. תרבות העבר הרוחנית והעשירה נתחלפה בתרבות האופנוע והלבוש הזרוק והקרוע

במקרה הטוב, או בתרבות הסמים הקשים במקרה החמור. מכאן ועד לשלילת כל סמכות מיטאפיזית, או אפילו כל סמכות מוסרית הדרך קצרה ביותר.

כך קרה שעולם האבות, עולם הזקנים, ערכי העבר וערכי הרוח המטאפיזיים לא זו בלבד שלא זכו בתקופתנו לחידוש ולפיתוח על ידי הצעירים, אלא כולם נזרקו לאשפתות כחפצים בזויים ומיותרים. מה שנשאר, זו האלימות ההולכת ומתפשטת בכל הערים הגדולות ברחבי העולם. אלימות זו השתלטה כהרף עין אף על הערים של המדינות הסוציאליסטיות לשעבר, מיד עם נפילת משטריהן.

פרדוכסלי הוא, אך גם טראגי ויחד עם זה גם מגוכח הדבר שהדימוקרטיה הביאה עמה, כחלק אינטגרלי ומהותי שלה, את האלימות ואת הפשע. מה מצער הוא, שעם כל זה איש אינו מוכן להכיר בגורמים הישירים של התפתחות זאת. טענות פסיכולוגיסטיות חסרות אחריות אומרות לנו שהדברים הנם מורכבים ביותר, ואי אפשר להעמידם על סיבה זו או על סיבה אחרת. זוהי תרומתה ההרסנית של הפסיכולוגיה המודרנית לפתרון התסבוכת שאליה נקלע האדם הפוסט מודרני. טענה זו על מורכבותן של הסיבות יוצרת ספק ביחס לכל סיבה אפשרית. לעולם אי אתה בטוח אם עובדה ידועה משמשת סיבה רלבנטית למה שנראה לנו כתוצאה, והדבר גורם להיסוס או אפילו להמנעות במה שנוגע לטיפול ברוב הסיבות האפשריות. דומה הדבר לדרישה להתיר שימוש במריחואנה בגלל הספק לגבי הנזק שהיא גורמת.

אם נודה בכך שכל תרבות היא ריסון, ארגון ועידון של כוחות הטבע מזה, ושל הטבע האנושי מזה, נצטרך להודות גם בכך, שבלי סמכות יותר מכל ספרות אחרת בעולם, להריסת כל הסמכויות. סמכות האבות, סמכות הדורות, סמכות התרבות, סמכות החברה ואף הסמכות המטאפיזית נהרסו כליל. כמו ספרות ההשכלה כך גם ספרותנו העכשווית התפרקה מן האיכות האמנותית באשר היא נהפכה להטפה אידאולוגית-חילונית-דמוגוגית נגד אשרות התרבות היהודית. שינוי זה של המהות יש בה משהו מן ההתאבדות, כי ברגע שספרותנו הפכה להטפה מגמתית בוטה, היא פסקה מהיות אמנות. לדאבון הלב אין היום איש המסוגל לבנות מחדש, ואפילו רק חלק מן הסמכויות שהתמוטטו. יתר על כן. תהליך ההרס עדיין נמשך, ואף הסמכויות הפוליטיות והמשפטיות הגיע תורן. עתה אף הן נמצאות בשלב מתקדם למדי של התפוררות. מה שהתחיל במאבק נגד האבות ועולמם ובמרד נגד הדת המכבידה על הפרט, גרם במרוצת הזמן להתפוררות טוטאלית של כל ספרות חיינו האנושיים. דורנו זקוק לאיש חזון עם יכולת ביצוע כאברהם אבינו, כמושה רבנו, כעזרא הסופר או כרבן יוחנן בן זכאי, איש שיוכל להחזיר לכוחות העבר ולכוחות הכלל סמכות מחייבת, שתורה לנו את הדרך נלך בה, כדי לחיות חיים אנושיים, משמעותיים ומלאים עלי אדמות. מי יזכה בהתגשמות החלום? בנינו? נכדינו? או נינינו? רק אלוקים שבשמים יודע את התשובה.

הספרות העברית החדשה גילתה עיוורון נפשע וחסר אחריות במלחמת החורמה האגואיסטית, שהכריזה על האבות ועל העבר. כך עשתה הספרות, וכך עושות היום העיתונות והקומוניקציה האלקטרונית. כך עושה גם הענף החצוף של הבידור הזול, שהכריז על עצמו כ"תרבות". ואולם אין זה אלא שיבוש של מושגים, כי בידור לעולם אינו תרבות. האומה עוד תיתן את הדין על שהניחה לבידור הזה להשתלט על ילדיה, ההתלהבות האקסטטיבית של רבבות ילדים הצורחים בצורה ברברית סביב אליל זמר פרימיטיבי, מאפשרים לפרימיטיב זה לנצל בציניות את הרבדים השפלים ביותר שבנפשם של ילדי ישראל, כדי לעשות על חשבונם הון תועפות. הם והאמרגנים חסרי המצפון שלהם. והנה ההורים החלשים והמחנכים החלשים מהם, וועדת החינוך, ומשרד החינוך, והכנסת הנזעקת על כל סטייה מן

הנורמות, מצד האופוזיציה; - כולם שותקים. הכל בולמים את פיהם, כדי להעניק חופש ביטוי לפרימיטיבי ולברברי. על הנושא הזה, של פסטיבל לילות אהבה על שפת הכינרת, לא היה דיון במליאה. חושש אני, שכל האומה עוד תשלם ביוקר על סילוף מושגים זה בין בידור לתרבות, על היסטריה המונית זו של ילדינו, ועל הסיסמאות שהפריחו המונים אלה. ודאי נשלם גם פיזית במחלות ובסמים, אבל מבחינה רוחנית זהו סופה של אומה. הרמה התרבותית הזאת הופכת אותנו לחיות ולבהמות, ומה שכתב מאיר שלו על החלוצים - מייסדי ישראל, הוא עדיין כלום לעומת מה שעלול להתרחש, כאן עכשיו ובעתיד.³⁸³

מפחיד ממש לאיזה אסון שיבוש של מושגים יכול להוביל. לפנינו שיבוש מושגים כזה לדוגמא, כי הבידור הזה, המציג עצמו כאמנות וכתרבות, באמת אינו אלא קיטש ריק, מין איסתרא בלגינה, שעושה רעש גדול. מה שברור הוא, שעולם משובש זה אין לו כל זכות לפגוע בעולם העבר, וודאי לא בשם העתיד, מפני שהעתיד הוא הגשמת ציפיות העבר. עצם הזמן של המחר, המחרתיים, ושל עוד שנה וכו' עדיין אינו עתיד. בלא קשר אל ציפיות העבר, אין הוא אלא זמן סתמי וחסר ייעוד. צריך להוסיף עוד, כי כל הלבנים המשמשים לבנין העתיד, לקוחים תמיד אך ורק מן העבר. אין מקום אחר שבו תודעתנו תמצא חמרים לשם בנין העתיד. צר מאד שדבר זה אינו מובן למהרסי התרבות, המוליכים אותנו לעולם התווה. המזעזע ביותר הוא, שבדורנו הצליחו מהרסי התרבות לסחוף עמהם אף את מטפחי החינוך והתרבות התומכים בכספי משלם המיסים בתופעות ההרסניות נגד התרבות האמיתית. בימינו אף המבצר האחרון הזה נרתם כדי לשמש כאחד הסרסורים הקטנים של זונות התרבות.

אמנם בתקופה האחרונה פחתה הסגידה בפני בני הנעורים. מה שהיה נחוץ בתקופה החלוצית, שבה רק הצעירים היו מסוגלים להתמסר למשימות הלאומיות, מה שהיה מוסבר לאחר מות מליון ילדים בשואה, שוב לא נמצאה לו הצדקה, לא חברתית ולא אידיאולוגית ציונית. עתה אפשר היה לגלות שהנסיד עירום. מיתוס הצבר נשבר.³⁸⁴ התברר, שהצבר שלנו לא תמיד מסוגל להיכנס לנעלי אביו, בדומה ליוני ב"מנוחה נכונה".³⁸⁵ ואולם גילוי חרפתו של הדור הצעיר לא הביאה מזור לדור הזקנים. הם אם חלשים היו, נתפסו כנמושות כשלומיאלים וכפרזיטים, ואם חזקים היו, נתפסו כרודנים קשוחים, שבעצם קיומם מסרסים את הצעירים המסכנים. הדור הצעיר התגלה בכל חרפתו ובכל בעיותיו, אך זה לא הועיל לדור הזקנים כלל. הם נשארו במעמד שנקבע להם בראשית הספרות העברית החדשה. על עמדה זו של ספרותנו ראוי להצטער.

צרה גדולה היא שלעתים נופלת הספרות לידיהם של צבועים העושים מעשי זמרי ומבקשים שכר כפנחס. צבועים אלה אינם נרתעים מכל נבלה, עד שתעמולת הזוועה הזולה ביותר, והתרמית האמנותית המשלמת ביותר חובקים אצלם אהדדי, ומעמידים פני תם של שוחרי מוסר. ואולם בניגוד לדון קמילו, הכומר הקתולי המתנכל לקומוניסטים שבכפרו, חסרים רמאים אלה את החן ואת הרצון הטוב של הכומר הכפרי האיטלקי.³⁸⁶ כבר הכרזתי בראשית המאמר, שאני מודע בהחלט לאופי הפיקטיבי של יצירת האמנות בכלל ושל הספרות בפרט. ואולם אי אפשר לחלוב את הפרה גם מלפנים וגם מאחור. אם מדובר בפקציה - בעולם אמנותי נבדל - מחייב הדבר לא רק את הקוראים, כי אם גם

119. דברים אלה נכתבו כשנה לפני האסון שהתרחש בארד בפסטיבל דומה. מה מצער הדבר שהיה צריך להתרחש אסון כדי שהדברים יתגלו כנכונים וכצפויים.
120. יוסף אורן, "התפכחות הספרות הישראלית", הוצאת יחידו, ת"א, 1983.
121. עמוס עוז, "מנוחה נכונה", עם עובד, תל אביב, 1982.
122. ג'ורסקי, ג'ובני, "דון קמילו וצאן מראיתו", הוצאת מסדה-תל-אביב, תשט"ו.

את המחברים. אין זו אלא נבזות להסתמך על חופש האמנות ועל מהותה הפיקטיבית, ובו בזמן לתת לדמויות שביצירה שמות שלכל ידוע מי הם בעליהם. אם זהות הדמויות ברורה לחלוטין, מאבד כתב הפלסטר כל מהות אמנותית, והופך מניפסט פוליטי או חברתי, שמאחוריו עומד מחבר מוג-לב שאינו מסוגל לעמוד על התפיסה העיונית שהוא עצמו מצהיר עליה השכם והערב. פני הדברים דומים לזה אף בנוגע ליחס הספרות כלפי האבות וכלפי העבר. העיצוב הנו חד מימדי הנסמך על השחור ועל הלבן, ובעיצוב זה האבות לעולם הם השחורים והבנים לעולם הם הלבנים. הזקנים הם הסיבה לכל סבלם של הצעירים שעה שלצעירים לעולם אין חובות, ולעולם אין בהם כל אשמה. עדיין אין זה מקובל על הכל להושיב את כל האבות על הקרח, כפי שעושים זאת האסקימוסים. לעומת זה עולמם הרוחני של האבות, וכן כל העבר התרבותי שלהם מושמדים אצלנו עד בלי להשאיר שריד. כל מה שקשה להבין, או שקשה לחיות עמו, מוטב להעביר מן העולם. לשם כך רוקדים יוצרי הספרות הצבועים על שתי חתונות בעת ובעונה אחת. מצד אחד הם תוקפים את העבר הקונקרטי מאד באופן ברור ובוטה, ומצד אחר הם טוענים שדבריהם אינם אלא פיקציה בלבד. רוקדים רוקנרול ושרים משירי ציון - והצביעות חוגגת, ולא רק בתחום הצר של אבות ובנים ותרבותם. הכל כדבעי למהווי.

פרק ז - המאבק בין סגירות לפתיחות כמאבק בין החינוך לחברה

על מצב המורה החינוך וההוראה

להגנת האומנות הבזויה

פתיחה

שמעתי פעם מפיו של ר' יוסף וולק, אחד ממורי המופת של החינוך הדתי, שהוא זכה ללמד בכל כיתות בית הספר, מכתה א' ועד כיתה י"ב. זה היה לפני שנים רבות. הייתי אז מורה צעיר ובעל דמיונות, ונתפסתי לדברים. מאז רחף הדבר לפני עיני כמטרה שראוי מאוד להגשימה. היום, לאחר ארבעים ושמונה שנות הוראה אני יכל לספר, שלמדתי את כל הכיתות מכיתה ב' ועד כיתה י"ב, ואף למדתי שיעורים לב.א., למ.א. ולדוקטורט. (רק לקודש הקדשים של החינוך לא העזתי לפרוץ ולכן מעולם לא לימדתי בכיתה א'). לאחר כל השנים הללו יכל אני לומר, שלא מצאתי לגוף ולנפש דבר, שהוא טוב יותר מהוראה. בטוחני שאינני בודד בהרגשה זו, שהרי כל מורה חושב יודע על קיומו של קשר בעל ינתק בין תכני ההוראה רוויי הערכים, ובין חינוכו הערכי, המוסרי, הדתי, הלאומי והאישי של הדור הקם תחת אבותיו.

על אף החשיבות של פיתוח המיומנויות הנחוצות ללמידה ולהתפתחות האישיות של התלמיד, על אף החשיבות של פיתוח כישוריו, ושל פיתוח אישיותו והוצאת יכלתו מן הכוח אל הפועל, וכמובן על אף ההתנגדות של חסידי ה- "חופש", ועל אף התפיסות הניהיליסטיות, האנרכיסטיות והפוסט - מודרניסטיות שניסו להשתלט באגרסיביות על עולם החינוך, ובדומה לסי' יזהר מתנגדים לכל חינוך או רואים בו פיתוח מיומנויות בלבד, תמיד נותרת בהוראה חשיבות עליונה ליסוד של חינוך לערכים מזה, וליסוד של מסירת עקרונות התרבות וחומריה מזה. רק העקרונות והחומרים טעוני הערכים הללו מאפשרים היווצרות של אדם נושא ערכים, היודע להבחין בין הטוב לרע שבעולם. מסירת תכני התרבות של הדורות הקודמים גם משחררת את הדורות הבאים מן הצורך המתיש, המיותר, הפרימיטיבי והחסר כל תחכום לגלות שוב ושוב מחדש, את מה שכבר גילו לפנינו הדורות הקודמים לנו. אין לך הרגשת סיפוק נעימה יותר מן הידיעה, שאתה משמש גשר רחב ויציב למעבר הזה שבין הדורות.

על אף שגם התנאים החמריים הקשורים בהוראה הם הכרחיים לכל מורה, ובתנאי החיים של ימינו אין כל אפשרות לותר עליהם, היה למושגים של נוחיות, של כבוד ושל מעמד, וכן למושגים של כסף ושכר, תפקיד חסר חשיבות לחלוטין במכלול החיים הזה, הנקרא בשם המכובד מאוד של "הוראה". כדאי לספר כאן דרך אגב, שעל מצבת קברה של הפרופסור נחמה לייבוביץ', שאין רבים שעשו כמוה לטיפוח תרבותנו כתוב: פ"נ נחמה לייבוביץ' - מ ו ר ה. והדברים מדברים בעד עצמם, ואין כאן מה להוסיף.

בית הספר המורה והמשמעת

עם כל הטוב שיש למצוא בתפקיד המכובד מאוד של מורה, נראה לי שאין חוצפה גדולה יותר מזו של אנשים שמסיבות שונות ומשונות אינם בהוראה, או שהם שוב אינם בהוראה, המטיפים מוסר למורים השלוחים אל מול פני המלחמה החזקה, ועושים את המלאכה שעל פי דין תורה מוטלת על האבות. פעמים יש לי הרגשה, כי חוסר האונים הטוטלי של ההורים ביחס לילדיהם, הוא שמדבר מגרון האבות, בשעה שהם באים למתוח ביקורת של עמי ארצות על עבודת המורים. לא במקרה, ולא בלי כוונה השתמשתי במטאפורה זו של עמידה "אל מול פני המלחמה החזקה", כדי לאפיין בה נכונה את טיבה של מלאכת ההוראה והחינוך. חוקרת חינוך צרפתייה כתבה ספר על מצבו המתסכל של העוסק בהוראה, והסבירה, שמורה בן שלושים או ארבעים, שלמד שנים עד שהפך בוגר אוניברסיטה ובעל תעודת הוראה עומד בכיתה לפני התלמידים - באופן פרדוקסלי - כתלמיד לפני רבותיו. (אצלנו יש שמורה לומד כשמונה שנים בישיבה גבוהה ומוסיף להם שנות לימוד בכלל, או שהוא שרת בצה"ל שנים רבות והגיע לדרגה גבוהה של קצונה, והוסיף להן גם לימודים אקדמיים ופדגוגיים עד שזכה להתקבל להוראה). לעומת אלה, תלמיד שלא למד ולא שנה, שהוריו נכשלו בחינוכו, ואשר אין לו כל מוטיוואציה ללמוד, (ובמיוחד לא את תחומי היהדות וההומניסטיקה), ואף אינו יודע התנהגות נאותה ומנומסת מה היא, ואף לא שמע מעולם כי, - "מורה רבו כמורה שמיים", תלמיד נבער זה, הוא שקובע את גורלו של המורה לשבט או לחסד. המורה עומד לבדו בכיתה מול ארבעים תלמיד, הצעירים ממנו בעשרים שנה, ונחותים ממנו בידע, בהבנה ובניסיון, ודוקא הם יש להם תמיכה הדדית מלאה, ואף תמיכה יותר ממלאה מצד הוריהם, שעל-פי-רוב בנידון ההוראה והחינוך הם נבערים כמוהו. למרבה הצער לעיתים קרובות מאוד מצטרף אף מנהל בית הספר לקבוצת התמיכה בתלמידים נגד מוריהם, אם בגלל שהוא כבר שכח את משמעותה של העמידה "אל מול פני המלחמה החזקה", ואם בגין אימת ההורים התקיפים והצעקנים המוטלת עליו.

בקלחת הזאת עומד לו המורה לבדו, בלי תמיכה ובלי גבוי מצד איש, ועליו לעמוד בפרץ ולהצליח להטיל משמעת, ללמד שעורים המרתקים את התלמידים, ואף להספיק ללמד אותם חומר די צרכם, ואף להביא אותם להצלחה בבחינות. החמור ביותר הוא שעליו להצליח, בשעה שהכל עושים כמיטב יכולתם כדי להכשילו. עליו להשליט משמעת בכיתתו, בשעה שמשרד החינוך, ועדת החינוך של הכנסת ושאר הפוליטיקאים, ראשי העיריות ומנהלי המחלקות לחינוך, וכן כמובן ההורים למיניהם, ולאחרונה גם בתי המשפט מונעים ממנו כל אפשרות לשמור על מינימום של משמעת בכיתתו. הכל מלמדים אותו מה אסור לו לעשות כדי להשיג את מעט המשמעת הנכספת. אפילו כאשר תלמיד מתגרה במורה כדי להתפאר בפני חבריו, וסליחה על הביטוי, אבל הוא עושה את צרכיו לפני כל הכיתה ובנוכחות המורה, לתוך פח האשפה הכיתתי, אסור לאיש החינוך להעיף לו סתירת לחי, אסור ללעוג לו, אסור לביישו, אסור לאיים עליו ולהפחידו, אסור להוציאו מן הכיתה, אסור לשלוח אותו הביתה, אסור להטריד את ההורים העסוקים במלאכתם ולהזמין כדי שירסנו את הפרחח שלהם, וכמובן אסור לו אפילו לכות אותו בכינוי פרחח.

לא באתי לטעון חלילה שאין להורים ולתלמידים זכויות בכלל למילוי חלק לפחות ממאווייהם, וודאי שיש להתייחס אליהם בכבוד הראוי לכל אחד לפי מידתו. ואולם אנו חייבים להגביל זכויות אלה בהתאם לצרכיהם האמיתיים של התלמידים, ולא ללכת שולל אחר הצרכים המדומים שהם דורשים מבית הספר ומן המורים. אי אפשר להקריב את סדריו ואת אירגונו של בית הספר על מזבח דמיונותיהם הלא מקצועיים של הורים ושל תלמידים, שהבנתם בתהליכי ההוראה והחינוך הנם

מועטים למדי. בסופו של דבר, ההורים והתלמידים הם הראשונים שחייבים להיות מעוניינים בארגון, בסדר ומעל לכל במשמעת הטובה שבבית הספר, שכן בלעדיהם אין לא הוראה ולא חינוך.

גם ביחס לטיולים ולביקורים השונים עם התלמידים מתגלה הצביעות של המערכת שיש לה נגיעה לחינוך. ביקור במוזיאון או בתיאטרון עם קבוצה של 40 או של 80 תלמיד איננו שעשוע מלבב עבור המורה, במיוחד אם הוא מבקש לשמור על התנהגות נאותה של תלמידיו. התלמידים מגיל שבעשמונה ומעלה שוב אינם צמודים לקרקע, אלא מתרוצצים הם בכביש שלפעמים הוא הומה מכוניות, והסכנות אורבות להם בכל פינה. הפחד גדול הרבה יותר בטיול, שבו מורה בן חמישים או ששים צריך להתגלגל עם תלמידיו בדרכים - ובלילה במקום לנוח עליו להמשיך ולשמור על השקט ועל הסדר, מפני שהתלמידים בוחרים דווקא להשתולל עד ארבע בבוקר. אם מורה בת חמישים וחמש חייבת להמשיך במאמץ הפיזי משך יומיים, אין תשלום שיש בו כדי לפצות אותה על עיפותה. ואולם כל הבעיות הפיזיות הללו הן משניות. העיקר הוא האימה הרובצת על המורים מפני האסון הרובץ לפתח כל השתוללות, בין בטיול ובין בבקור במוזיאון. תלמיד משתולל עלול להדרס, וחברו עלול להדרדר מצוק, ומה יגיד המורה להורים השכולים. קל לשמש הורה מלווה לטיול מפני שעל הורה כזה אין כל אחריות. כמורה בבית הספר התיכון, בתנאים של המשמעת שהמערכת העמידה לרשות המורים, סירבתי משך שנים לצאת עם כתה לטיול, ומצאתי אלף דרכים כדי להתחמק. פשוט סירבתי לשמש שעיר לעזאזל למערכת צבועה ומושחתת. כל אדם הגון חייב להודות, כי למורה אין כאן כל שליטה על התנהגות תלמידיו, ואף-על-פי-כן נדרש הוא לקבל על עצמו את כל האחריות הכבדה על גורל כיתתו. התוספת בשכר כתמורה, אינה פוטרת כאן את הבעיה הזאת כלל.

נוסף לשמירה על המשמעת, דורשים מן המורה ללמד כמויות גדולות של חמרים, בעיקר במקצועות המעשיים שתועלתם החמרית גלויה לכל. מחשבים, פיזיקה, כלכלה, ביולוגיה ודומיהם, הכל בהקף של חמש יחידות. הורים ידועים בחינוך הדתי משקטים את מצפונם הלא נקי על-ידי הדרישה הנמרצת להעמיס על הצעירים בנוסף לכל המקצועות ה-"יוקרתיים" לימוד תורני מוגבר. מרוב עומס אין המורה יכול לטפח את דרכי החשיבה של תלמידיו, והתלמיד הקורס תחת העול, קולט במקום תחומים ברורים ומובחנים היטב, רק בליל של קטעי דברים שאינם מתאחים לענין שלם. בעלי התביעות משתמשים כמובן בעומס הרצחני לשם יצירת סלקציה "טבעית", המסלקת מן הכיתות המוגברות הללו את תלמידי השכבות החלשות. המענין הוא, שאף בני האליטות הנידונות אין בכוחם להפיק תועלת מן העומס הרב המוטל עליהם. יש גבול לכמות החומר שתלמיד מסוגל לספוג, ויש גבול למספר שעות הלימוד שהן אפקטיביות ויעילות. מעבר לגבול זה הופכת הלמידה לאנטי-למידה, וכל תוספת בחומרי לימוד או בשעות הוראה פרונטליות רק מזיקה הן לתלמיד, הן לדעת שהוא אמור לקנות והן למורה שחייב ללמד אותו. מובן שזק דומה נגרם גם לחינוך, מפני שיחס התלמיד ללמידה הופך לשלילי במובהק. נוסף לזה, בשעה שההוראה מסתאבת, ונעשית מאוסה ודוחה, אפילו הטכסט שטעון ערכים לעיפה, אינו מסוגל להשפיע באופן טבעי על אישיותו של התלמיד, ומאין אפשרות טובה יותר, הופך החינוך להטפה שטחית, שנוקה לגבי המתחנך עולה בהרבה על תועלתה.

הורים רבים, לעיתים בתמיכה מסיבית של פוליטיקאים אינטרסנטים, מוצאים את התרופה לבעיותיהם ולבעיות של בניהם, בייסוד זרמים ייחודיים, אליטיסטיים ובדלניים בחינוך. כל קבוצת הורים בעלת יכולת משתדלת להקים בתי ספר על פי מאויי ליבו. הם מקווים שעם ריבוי הזרמים ימצא כל הורה בית ספר לפי מה שהוא מדמה מתוך חוסר ידע ומתוך חוסר הבנה מקצועיים כבית ספר טוב. גישת ההורים האליטיסטיים - הבדלנים הללו מוליכה למכשלה נוספת. בתביעותיהם מן המורים מגלים הורים אלה את התיחסותם התמימה אל התלמידים. כסבורים הם שבניהם התלמידים מתנהגים

כפסלים עשויים אבן, היושבים במקומותיהם בדומיה ובשלווה, ומחכים למורה שיבא ללמדם ולחנכם, והם יושבים בלי לנוע, דרוכים לקראת השיעור ושותים בצמא את דברי המורה. למרבה הצער אין הדברים כך, ובתי הספר האליטיסטיים אינם טובים יותר מאלו הנחשבים רגילים. ילדי עולים, וכן ילדי חוזרים מתקשים להקלט בין ילדי האליטות, ופעמים שהם סובלים סבל חברתי רב למדי מאכזריותם של התלמידים. זאת ועוד. בתי הספר הפרטיים והייחודיים הללו, לרוב לא הצליחו לגייס מורים טובים באמת. המורה הטוב מחפש בטחון בעבודה, ובוחר להשאר במשרות הממלכתיות היציבות. כך קרה, שמורי ה-"אליטות" לרוב אינם שייכים לקבוצות האליטה של המורים. במקרה הטוב הם מורים רגילים לחלוטין, ולעיתים השכלתם הפדגוגית והמקצועית אינה משביע רצון כלל, והתלמידים אינם תמיד מוקסמים ממוריהם, וודאי שאינם דרוכים לקראתם, ואינם שותים בצמא את דבריהם. גם בבתי ספר אלה כמו בבתי הספר הרגילים של המדינה, לעיתים עסוקים התלמידים בשלהם, מתקוטטים בינם ובין עצמם, עוסקים בכל הדברים שבעולם, ואינם מעוניינים במקצועות שהמורה אמור ללמד. כאשר בבית שומע התלמיד את שבחם של המקצועות המבטיחים הכנסה, מעמד ויוקרה, הופכים בעיניו כל שאר התחומים לשפחות הקטנות של בית הספר. נוסף לכל זה, בתשעים ותשעה אחוז מן הבתים (גם בבתים של אקדמאים) לומדים הילדים עברית קלוקלת, דרכי שיח חסרי הגיון פשוט, תרבות דיון עילגת, עד כי אין הם מסוגלים בכלל אפילו למינימום של חשיבה הגיונית מנומקת. המורה נדרש כמובן לתקן את שעיוותו האבות, אבל אסור לו להסביר לתלמיד, כי מה שלמד בבית הוא קלוקל, שטחי, חסר הגיון ואף לא ערכי.

בית הספר המורה והדוגמא האישית

אחת הדרישות המבוססות על הצביעות החברתית, היא התביעה מן המורה לחנך באמצעות דוגמא אישית. החברה כולה ממשיכה להעריך את תחומי החומר בדמותם של המקצועות היוקרתיים. המורה עצמו נדרש להדגיש בעבודתו את התחומים הללו, אבל יחד עם זה בדוגמא האישית שהוא נותן עליו להקריין רוחניות. גם אם המורה ישתדל לחפות על חרפת ההורים ועל חרפת החברה, טובי התלמידים יגלו חיש מהר את המוסר הכפול שאותו משדרים להם הוריהם, ויבנו את עולמם הרוחני בהתאם לגילוי זה. אין צריך לומר, שמול העצמה האדירה של ההשפעה החברתית, כוחו של המורה הבודד הוא דל ביותר. אם אין חסר אוניס לחלוטין, הוא ודאי מצטייר כדון קישוט של המאה ה-20.

כלל גדול הוא, שדוגמא אישית זקוקה להזדמנויות טבעיות רבות שבהן משתתפים המורה והתלמיד יחדיו. איש מן ההורים או מן הפוליטיקאים התובעים בפה דוגמא אישית מן המורה, לא שם ליבו לכך, שהמורה הבודד פוגש את התלמיד לא יותר מ-3-4 שעות בשבוע, ובכיתות הנמוכות לא יותר מ-10 שעות לשבוע. שיעורים אלה אמורים להיות מנוצלים ללימוד של מקצוע זה או אחר, ואינם מזמנים הזדמנויות טובות להפעלת הדוגמא האישית. בלי לטעון שאין כלל אפשרות להשפיע על התלמידים, צריך לומר בברור, כי הדוגמא האישית שהמורה יכל להציג לפני תלמידיו, היא מוגבלת ביותר בסוגיהן של הדוגמאות ומוגבלת עוד יותר במשך הזמן, המאפשר התנסות עם דוגמאות מועטות בלבד.

כל זה בזמן, שבו התלמיד מבלה כמאה שעות בשבוע בביתו עם הוריו, ועוד כשלושים שעות עם חבריו, והוא מפנים את הדוגמא האישית של האחרונים בנושאים כגון משמעת, תכני למידה, ערכים חברתיים וכד'. בעיקר מדאיגים אותי ההשפעות על התלמיד בענין היחס לכסף, למעמד, לכבוד, ולמקצועות הערכיים - ההומניסטיים - התורניים כגון: ספרות, אמנות, לשון רהוטה, וכן תנ"ך ותלמוד, אף כי בחינוך הדתי הזלזול ביחס לשני האחרונים הינו מוסתר ועטוף בגלימה אלגנטית. התלמיד בא לבית הספר עם מידה רבה של עוינות כלפי החלק החשוב ביותר של המקצועות, והמורה נדרש לשנות אצלו

הכל מן היסוד בדרך של להטוטים. שום מורה, אפילו הגאון הגדול ביותר, אין בכוחו להפוך את השיעמום ואת הטמטום שנטעו, אולי בבלי דעת, ההורים עצמם בליבות צאצאיהם, ולהפוך את השיעמום שבנפש, להתענינות אינטלקטואלית של ממש.

כבר הראיתי במקום אחר (בשדי חמ"ד תשנ"ז גליון מס' 2) שכלי הטכנולוגיה, כגון המחשב והטלוויזיה מחבלים חבלה גורלית, בחינת "מעוות לא יוכל לתקון", בכושר החשיבה וברגישות של התלמידים. מכשירים אלה מעצם טיבם מפחיתים את כוח הריכוז והמחשבה של התלמידים, ושוחקים את יכולת הקליטה העיונית שלהם. הואיל והם מתרגלים להתדיינות קרה עם מכונה סכימטית, פוחתת אף הרגישות האנושית שלהם עד למינימום. והנה, אף על פי כן ברוב המשפחות האינטלקטואליות, בדומה למערכת החינוך כולה, מעודדים הורים, מנהלים, מפקחים וכן ראשי המערכת עד שר החינוך ועד בכלל, בקצוניות נלהבת ביותר את השימוש במכשירים אלה, המרגילים את מוחות התלמידים גם לפסיביות הרת אסון. יחד עם זה דורשים כל הגורמים הנ"ל מן המורה לחנך את תלמידו לחשיבה פעילה, עצמאית ומורכבת. בשום אופן לא אוכל לומר שיש מידה של יושר בתביעה זו של ההורים או של המערכת.

בית הספר המורה ואספקת "תוצרת" חינוכית

דברנו על תביעות שהורים או החברה מציבים לפני בית הספר בכלל, ולפני המורים בפרט, בלי לומר בפרוש כי לעיתים מדובר בהתערבות בוטה ביותר בשיטת העבודה המתנהלת בבית הספר. לפעמים התערבות זו הנה פסיבית בלבד, והיא מצטמצמת לשיחות המתנהלות בבית בין בני המשפחה. התלמיד שומע את הדברים, קולט ואף מפנים אותם, ובונה בעזרתם את יחסו למורה ולבית הספר. דברים אלה פוגעים קשה בחינוך ובהוראה הסדירים, מפני שלעיתים מפנים התלמיד את תפיסת הוריו, והוא רואה את המורה כשכיר המקבל שכרו ממשפחת התלמיד (אמנם באמצעות מס הכנסה), ולכן חייב המורה לעמוד תדיר לרשות התלמיד והוריו. הוא חייב לעשות בכל את רצונם, ולהתייחס אליהם כשכיר אל אדוניו. תפיסה זו הנה מסוכנת ביותר, מפני שהיא נוטלת כל סמכות מידי המורה ומעבירה אותה לידי של התלמיד.

עם כל זה נראה שההתערבות האקטיבית בעבודת המורים הנה חמורה הרבה יותר. התביעות להספק רב, התביעות לדוגמה אישית, והאיסורים המוטלים על המורים בנושא המשמעת, על אף חומרתם, הם כלליים ועל-כן עדיין אינם מקוממים. ואולם יש התערבות אקטיבית המנסה להכתיב למורים עד לפרטי פרטים כיצד לנהוג וכיצד לא לנהוג עם תלמידיהם. יש אפילו שהורים מנסים לקבוע למורה מה ללמד וכיצד ללמד, תוך ירידה לפרטי הפרטים. ההתערבות לסוגיה הנה חמורה, מפני שהיא חושפת את העובדה, שרוב הרצונות, המאוויים והעצות של ההורים מגלים בורות, חוסר הבנה ועם הארצות מחלטת הן ביחס לתכניות הלימודים הנחוצות, והן ביחס לשיטות העבודה הדידקטיות שנמצאו מועילות, ולכן הן מקובלות בימינו. כל המומחים מסכימים היום, כי כל למידה חייבת להיות פעילה ביותר, ועל-כן עליה לכלול פעילויות רבות וביניהן כתיבה רבה, המשמשת סיכום וגילום לשלבי החשיבה שהם תשתית ללמידה. והנה, כיצד אפשר להעמיד הורים על טעותם, כאשר הם נכנעים לנידנדוד מצד ילדיהם, ומתלוננים על מורה שאצלו כותבים יותר מידי. אצל מורה אחר התלונה היא שכותבים אצלו פחות מדי. הפגם בשיעור של השלישי שהוא בוחן בע"פ את התלמידים על החומר של השיעור הקודם, ואצל הרביעי מתנגדים לסיפורים שהוא מספר לשם הדגמת דבריו. יש מורים הנפסלים בגלל שימוש בספרי עזר, ואחרים נפסלים מפני שאינם משתמשים בהם. הורה הורה וטענותיו ההמוניות, הפשטניות והעם-הארציות, הכל לפי האינטרס הרגעי, ולפי רמת הידע המועט של ההורה

המתלונן. כל זה הוא כמובן בניגוד גמור להבנה דיסציפלינרית, פדגוגית ודידקטית מינימלית של המתרחש בתהליכי ההוראה או החינוך.

לא פחות הרסנית היא התערבות ההורים (ולפעמים ההנהלה) בציוניו של המורה. ההנהלה מעוניינת כמובן בציונים גבוהים, כדי להשתמש בהם כפרסומת לבית הספר. יש מקומות מעטים, שבהם משפץ המנהל את ציוני המורה, ומונע ממנו לתת ציוני אמת. התערבותם של ההורים במתן הציונים לילדיהם הנה מגוכחת לא פחות. "לא יתכן שבני יקבל ציון נמוך כל כך". "בתי מצטיינת אצל כל המורים, ורק אצלך הציון נמוך כל כך, ולכן חייב אתה לתקן". "אם לא תתקן את הציון, הבן לא יוכל לעלות כיתה \ לא יתקבל לקורס טיס \ לא יתקבל לטכניון וכד', וכל זה כמובן באשמת המורה, וכבר שמעתי על שופט שישב אצל מורה כשעתיים, כדי לשכנעו לתקן ציון. המקרה המעניין ביותר שקרה לי לפני שנים היה של עורך דין אחד, שבא בשבוע האחרון של שנת הלימודים בדחיפות, (כנראה בין משפט למשפט) ואמר לי כך: "ציונים רבים של הבן שלי שליליים, ואם לא תעשה משהו הוא יכשל בבחינות הבגרות. אין לך בררה. אתה חייב לעשות משהו". אפילו לא עלה על דעתו של המשפטן המלומד שלא המורה, אלא בנו, ואולי גם הוא עצמו היה עליהם לעשות מעשה, ולא בשבוע האחרון, אלא מבעוד מועד. התערבות ההורים בעניין זה יוצרת אוירה של מסחר בבית הספר, ויוצר אצל התלמידים את ההרגשה, שאבא יכל לסדר הכל אפילו ברגע האחרון. כמובן בתנאי שהמורה אינו חזק די הצורך.

למרבה הצער הפכו גם המנהלים לעובדי אדמיניסטרציה, העוסקים בעיקר בצדדים הטכניים של תפקידם. לעולם אין להם זמן, ולרוב גם אין להם יכולת להדריך ולהנחות את המורים הצעירים. גיבוי אין הם מסוגלים לתת למוריהם מפחד ההורים. הם מעוניינים בעיקר בשקט תעשיתי, ומתמלאים חרדה מכל עימות עם הורים, בייחוד כשמדובר בהורים פסודזאינטלקטואליים, כגון עורכי-דין, רואי-חשבון, רופאים, פיזיקאים, ומרצים במקצועות יוקרתיים באוניברסיטה. כל אלה אינם כמובן, אלא בעלי מקצועות חומריים, שהבנתם בענייני רוח לרוב מוגבלת ביותר. אם יש להם הבנה כזאת, לא בגין מקצועם היא באה להם, אלא בגין חלק אחר לגמרי שבאישיותם. הגרז'ניק שלי, שהוא בלי כל קשר למקצועו פשוט בחור נבון, מבין בחינוך הרבה יותר, מאשר רבים מבעלי התואר האקדמי שאני מכיר. התואר האקדמי הניתן בימינו, באמת אינו אלא תעודה מקצועית בלבד, ואינו מקנה כל הבנה לא בנפש הילד, ולא בצרכיו בתחום הערכים, או בתחום חומרי הלימודים.

מנהלים רבים קיבלו את הטעויות הפוסטמודרניסטיים כלפי החינוך ודרכיו. טיעונים אלה כבר נוסחו בבהירות בוטה על-ידי איקוקה - המנהל המפורסם לשעבר של ג'נראל מוטורס, מנהל שראה עצמו לקוח מומחה בענייני חינוך. בעיני איקוקה החניכים הם סחורה והמורים הם ספקים, החייבים לספק תוצרת מעולה, המצטיין בעיקר בחשיבה תעשיתית מועילה לבעלי ההון ולנציגיהם. כבר הראיתי במאמר מנומק שהועתק לשלוש כתבי עת שונים, (ל- "נתיב", ל- "במת המורה העל יסודי" של הסתדרות המורים, וכן ל- "עלון המפקחים" של משרד החינוך), כי החינוך וההוראה חד הם, והם אינם בגדר מסחר, והחניכים בשום אופן אינם בחינת "סחורה". הראיתי שם שדברי איקוקה הנם ההתגלמות של ההבל ושל הבורות. איקוקה אינו מבין, כי כל בעל מלאכה בוחר לעצמו את חומרי הגלם הטובים, ועל כן יש לו גם סיכוי לספק תוצרת מעולה. דבר זה אינו כן אצל המורה. הוא מקבל את חמרי הגלם הנתונים לו, בלי כל אפשרות של בחירה. אני מקוה שכל אב או אם הקוראים את הדברים הללו, מזדעזע ביותר בגין השימוש של איקוקה במונחים של חמרי גלם ביחס לבניהם ולבנותיהם שלהם. המוזר הוא, שעל אף כל זה באים לעיתים אותם הורים עצמם, ומעלים בבלי דעת את התביעות המוכרות לנו מפיו של איקוקה. נראה שהטיפול הנבער של בני-אדם נבערים בסוגיות החינוך הוליד אותם אל מחוזות האבסורד הפוסטמודרניסטי.

בית הספר כתחנת נסיונות

אחת החליים הקשים של בית הספר נגרם דווקא על-ידי הנסיונות האינסופיים למצא תרופות לתחלואים של ההוראה ושל החינוך. מאות של יוזמות, ברובן פרטיות, ורבות מהן ערוכות בידי אנשים החסרים את ההשכלה ואת הניסיון הדרושים לשם עריכתן, מתבצעות ברחבי הארץ כמעט בכל אחת מתחומי ההוראה. אין צריך לומר כי, במשטר הדימוקראטי והליבראלי שלנו, זכות יוזמות אלו לתמיכה, ולעיתים אפילו למימון ממשלתי מלא. מכונים אקדמיים, ומכונים פדגוגיים ואף מכונים פרטיים הבנויים על איש אחד, צצים לנו חדשים לבקרים, והם מפרסמים ומוכרים את מרכולתם, תוך שהם מתפרנסים מקופת הציבור. עד כאן לכאורה הכל נעשה כראוי וכהוגן, וקנאת סופרים תרבה חכמה. ואולם התפתחות זאת גורמת לשתי בעיות קשות, המפריעות ביותר בפיתוחן ובשיפורן של דרכי ההוראה. למרבה הצער חלוקת הכספים ליוזמות אינה נעשית ממקור אחד. כל מכון חוטף כפי יכולתו ולפי כישוריו האדמיניסטרטיביים. כך יש מכונים המצליחים לבנות את תקציבם על מקורות במספר גדול למדי, בזמן שאחרים נאלצים להסתפק בסכומים מזעריים.

חמור ביותר הוא שבמצב זה אין כל אפשרות לערוך רשימה עדכנית של המכונים, ופעמים שנושא אחד מטופל על-ידי מכונים הרבה, ועל ידי כל אחד מהם באופן חלקי או באופן חד-צדדי בלבד, בשעה שנושאים אחרים, לפעמים חשובים יותר אינם זוכים לטיפול כלל. עבודה ענקית של מאות מכונים כאלה נעשית בלי שיהיה מרכז כלשהו היודע את כל הנעשה, ובלי שמישהו יוכל לתכנן ולכוון את עבודתם לפי הצרכים האמיתיים של המערכת. המקורות הממלכתיים הרבים שמהם בא הכסף, והשמות הרבגוניים מאוד של המכונים, של הפרויקטים ושל היוזמות גורמים, שאי אפשר גם לדעת כמה מן התקציב הולך למימון התהליך הזה. הדבר קשה ביותר גם לאור העובדה שרבות מיוזמות אלו נכללות בסעיפי מימון של התקציב שאין להם דבר ישיר עם הפיתוח הפדגוגי הדידקטי, או עם חינוך כלשהו.

מה שחמור עוד יותר הוא שכל בתי הספר, וכל המורים מוצפים על-ידי מכונים אלו בהצעות אינסוף. נוצרה אווירה בבתי הספר האומרת, כי כל מי שאינו משתתף ביזמה כלשהי הוא מפגר אחר התפתחותה של היצירה החינוכית. הסוקר את המצב לכל הקפו יודע, שרוב היוזמות מתגלות כיוזמות סרק שנוצרו על בסיס של חסר גדול של ידע בחינוך, בפסיכולוגיה ובדיסציפלינה שעליה הן מיושמות. אחדות מן היוזמות הללו זוכות לתמיכתם של מנהלים ושל מפקחים, ויש מהן שהופכות פרויקט של כל המערכת, העורכת שינויים בשיטות ההוראה ובתכניות הלימודים על פיהן חדשים לבקרים. בתי הספר הופכים בדרך זו מאולפנות ללימוד, לתחנות לניסיונות. רוב רובם של ניסיונות אלה אינם מכסים את כל שנות הלימודים, אלא רק מגזר חלקי מהן, וכן פעמים שאינן מתחילות מראשית הלימודים, ופעמים הם נקטעים באמצע, מבלי שיהיה להם המשך. במקום המשך באות תמיד יזמות חדשות, המטלטלות ומבלבלות את המורים ואת התלמידים כאחד. שינויים תכופים כאלה בעבודת המורה הורסים את רצף העבודה בהוראה ובחינוך, אינם מאפשרים תכנון מראש לטווח רחוק, מונעים כל אפשרות להקנות לתלמידים הרגלי למידה קבועים, ויוצרים מתח ועצבנות הן אצל המורים והן אצל התלמידים. לאור מצב זה, דומה שאין לך מקצוע הזקוק לרוטינה קבועה כמו החינוך וההוראה.

בית הספר כמתני"ס או כלונה-פרק המתנהל על-ידי מדריכי תנועות

נוער

טילטול לא קטן, בלבול רב ועצבנות מורטת עצבים נגרם למורים מתופעה נוספת שהשתלטה על בתי הספר (אולי בעיקר במגזר הדתי). תופעה זו מצטרפת לאותן תופעות שביסודן מונח אופי של צביעות מצד המערכת, כי אף תופעה זו דורשת מן המורים לעמוד במצבים ששולטת בהם סתירה פנימית. מצד אחד דורשים מהם הספק בכמות ובאיכות, ומצד אחר גוזלים מהם לפעמים עד חמישים אחוז מן השעות שהוקצבו להוראה ולחינוך באמצעות לימוד חמרים נושאי ערכים. משום מה סבורים רבים מן המנהלים מן הדור החדש, ביניהם צעירים וביניהם מבוגרים, שהתהליך החינוכי כל עיקרו מתרחש בחינוך הלא פורמלי. נראה שכך מלמד אותם נסיונם האישי לאחר שנכשלו, או לאחר שבכלל לא התנסו בהוראה הרגילה, ולאחר שטרם בגרו, ולא השתחררו מן המנטאליות של המדריכים בתנועות הנוער.

רצף הלימודים הרגיל של בית הספר מופרע ללא הרף על-ידי אינסוף של הרצאות והפעלות, על ידי נסיעות לסמינרים, ועל ידי השתתפות בסדנאות שבתכניהם ובדרכי העבודה שלהם אינם משתלבים בעבודה השוטפת ובתכניות הלימודים. לא זו בלבד שהתחומים המרכזיים של ההוראה בבית הספר סובלים בגין שעות הלימוד שנגזלות מהן, ומועברות לנושאים ארעיים שהזמן גרמם, אלא שהתלמידים גם נקלעים למערבולת של נושאים רבים שאינם מתקשרים ישירות אל העבודה הרצופה של בית הספר. גם הנושאים הארעיים שבדרך כלל הם מתחומי האמונה והדת, ניתנים לרוב על-ידי רבנים ולפעמים על-ידי מדריכי הפעלה לפי שיטת ה - "פגע וברח" הופכים את בית הספר לסחרחורת של פעילויות אהובות מאוד על התלמידים ועל התלמידות, מפני שהן אינן מחיבות לא בשיעורי בית, ולא בחזרות ובשינון לקראת בחינות. אם נוסיף לכל זה את חגיגות פורים ויום העצמאות יתברר, שהרגלים של עבודה מאומצת, סקרנות אינטלקטואלית, או כמויות נחוצות של מידע אין לתלמידים החוגגים מתי לרכוש. כך מתברר, כי מרוב רצון לחנך משליטים על בית הספר את האנרכיה, עד שהוא קונה לעצמו אופי של מתני"ס או של סניף תנועת נוער.

בדיקה יסודית של כישורי התלמידים מגלה לכל המעוניין, שתלמידי בית הספר שלנו מעולם לא למדו לבצע את המטלות האינטלקטואליות הפשוטות ביותר. כיצד יש להבין שאלה המוצגת לפניכם, ומה הן הדרכים הנאותות להשיב תשובה עניינית, מתי תשובה היא מלאה, מקיפה או מעמיקה, כיצד פותרין בעיה, כיצד משווים שתי יצירות ספרות, שני פרקי תנ"ך או שני טכסטים עיוניים, כיצד מגדירים מושג או מצב, כיצד מסיקים מסקנה, כיצד מישמים את הנלמד מכבר לסיטואציות חדשות, כיצד מפרטים נושא כולל, כיצד יוצרים הכללה, כיצד ממיינים את הפרטים וכיצד מארגנים את הדירוג של החומר הממוין וכד', מעולם לא למדו תלמידינו. על אף שפעילויות אלו הן היסוד לכל עבודה עיונית קבועה, במצב הנתון אין מורה יכל ללמד בגלל בזבוז הזמן הרב שבתו הספר והנהלותיהם אחראיים לו. מאפין את הנהלות שלנו, שעל אף הכל נדרש המורה להספיק את כל חומר הלימודים, ולהכין את תלמידיו לקראת בחינות הבגרות.

ההוראה והחינוך הם תמיד תהליך ארוך ומתמשך, האמור להקנות לתלמידים תחום שלם של ידע או מערך שלם של חוויה, ולא פרור מכאן ופרור מכאן. פרורי ידע ופרורי חויה אינם אחוזים בחזקה בתודעתנו, והם פורחים להם עם הזמן ועם כל משב רוח של נושא חדש המשמש הפרעה לזכרון שפסיכולוגים נוהגים לכנותו עכבה רטרואקטיבית. התבנית השלימה של תחומי הדעת או החוויה נחוצים לא רק מסיבות פרקטיות לשם שימוש שאינו לקוי בחסר, אלא גם כדי לאפשר זכירה טובה יותר. כל אדם יודע כמה קשה לנו לזכור שורה אקרעית לא מאורגנת של מספרים או של פרטים אחרים. לעומת זה אנו זוכרים על נקלה מספרים או פרטים מאורגנים בתבנית משמעותית. מטעם זה

קל יותר לזכור בעל-פה שיר ריתמי מאורגן מאשר קטע של פרוזה או שיר פוסטמודרני החסרים אירגון בולט ובעל משמעות.

יש לזכור גם שחינוך אינו מתרחש בחלל ריק. אי אפשר להכנס לכתה ולעסוק בחינוך בטהרתו. תמיד חייבים אנו ללמד סיטואציה או טכסט כלשהם הנושאים ערכים. אגב לימוד החומר הזה ואגב דיון בבעיות האנושיות שהוא מעורר, מתנסים התלמידים בחוויות היוצרות אצלם משקע חינוכי ערכי. אפילו שעור החינוך שהמורים מזמנים בו תאור של מצבים קונקרטיים או טכסטים מקריים נושאי ערכים, הם פרורי למידה על-פי שיטה של פגע וברח. תבנית חינוכית שלמה נוצרת רק בתחומי הלימוד השונים, הנלמדים ברצף, שחלקיו משלימים זה את זה. והנה המנהלים ואף המפקחים, ובעצם כל הממסד החינוכי נוהגים כאילו מעולם לא למדו את הדברים, ומתפעלים מפרורי ההוראה והחינוך, ונמנעים לשמור על תבניות למידה בעצמם, ואף מפריעים למורים ליצור תבניות שלמות כאלה, שהתלמיד יוכל לזכור אותן, ולהפכן לנכסי צאן ברזל בהתפתחותו העיונית והרגשית.

תמוה ביותר מדוע אין משרד החינוך קובע אחת ולתמיד, שכל שיעור מבוטל על-ידי ההנהלה, או כל שיעור, בדומה לסעיפים שבתקציב המדינה, המנוצל שלא למטרה שנקבעה לה, יגרום אוטומטית להפחתה יחסית הולמת בתקציב של בית הספר. ה - "חגיגות" הללו, השוברות את הרצף ואת ההמשכיות ומפוררות את הלכידות של הלמידה ושל החינוך בבתי ספר רבים כל כך, מלמדות שבתי הספר שלנו טרם הגיעו לבגרות מספיקה כדי לבצע מערכת לימודים עצמאית, ואין הם מסוגלים לקבל אחריות לחינוך מתוכנן, מאורגן, מסודר, רצוף ומלוכד של תלמידיהם. ברור ומובן, כי אם משרד החינוך אינו מתערב בנעשה בתחום זה, הוא הופך שותף לפשע, ומחבל בעבודת המורים ובלימודי התלמידים.

בית הספר המנהל ומצבו של המורה

כמו כל העובדים, ואולי יותר מהם, גם המורים זקוקים לנינוחות רבה בעבודתם. רק מעטים מאוד מן המנהלים ומן המפקחים מבינים, שהצעד הראשון והחשוב ביותר כדי להעניק רווחה לתלמידים, הוא לדאוג לרווחתם של המורים. מורה מקופת, מורה הסובל מבעיות כלכליות או מבעיות חברתיות, מורה הזוכה רק לנזיפות ולעולם לא למילת עידוד, לגיבוי ולתמיכה פיזית ורוחנית, לעולם לא יוכל להעניק עידוד ותחושת רווחה לתלמידיו. המורים בדרך כלל אינם יודעים לתבוע לעצמם את היחס ההולם המגיע להם, אבל אסור לפרש צניעות זו כוויתור, וכזכות הקנויה למפקחים, למנהלים או להורים להזניח את הדאגה לרווחתו, לנוחותו ולכבודו של המורה. הואיל וגם מערכת החינוך זקוקה למורים נינוחים, חייבת היא לדאוג שבבית הספר תשרור אוירה, שתבטיח למורים נינוחות מירבית בעבודתם. לשם כך כל מערכת החינוך (ולא רק משרד החינוך, אלא כל מי שיש לו השפעה כלשהי על בתי הספר), חייבת לדאוג לאוירה של סדר ושל משמעת, לאווירה של הערכה, של תמיכה, של הכרת טובה ותחושה של ערך עצמי, שהם תנאי ראשון לכל הוראה ולכל חינוך נאותים. מערכת שאינה מסוגלת להבטיח אוירה כזאת, חייבת לפחות שלא לחבל בעבודת המורים. חבלות כאלו נגרמות לעיתים ע"י המנהלים עצמם. לכן אסור לו למנהל לשקוע בעבודה האדמיניסטרטיבית, ובמיוחד אסור שבגין העומס המוטל עליו הוא יפתור את בעיותיו החינוכיות מן היד לפה. לא אחת קורה, שמורה חדש, שנה ראשונה או שניה בעבודה מקבל את הכיתה הגרועה והפרועה יותר, מפני שאיש מן המורים הוותיקים אינו מוכן ללמד בה. מורה צעיר כזה עוזב לנפשו בלא כל תמיכה, ואיש אינו עומד מאחוריו, ואין לו כל גיבוי בגין אימת ההורים הרובצת על המנהל. ברור לפי זה, כי מנהל שאינו מסוגל לעמוד מול התביעות העם-

הארציות של ההורים, ראוי לפיטורים מידיים. זאת היא אם כן הבעיה העקרית. המערכת שלנו דורשת מן המורה את הכול, בלי לתת לו דבר בתמורה.

מן התקופה שבה הייתי מפקח ממונה על העברית ועל ספרותה זכור לי מנהל אחד שבקש ממני בכל מחיר, אישור מקצועי כדי לפטר מורה. בביקור בשיעור אצל אותה מורה ראיתי אמנם, שהמשמעת בכיתה רופפת למדי אבל ראיתי גם, שמדובר במורה אינטליגנטית, היודעת יפה לא רק את חומרי המקצוע, אלא שהיא גם מתמצאת יפה בתיאוריה, ואף יודעת את הפרשנות המצויה והמלווה את היוצרים ואת היצירות. כן התברר לי שבניתוח השירים עשתה אותה מורה שימוש בעקרונות דידיקטיים ההולמים את הוראת השירה, ואף הבליטה את עקרי התיזות, וערכה השוואות בין השיר לטקסטים ולמצבים ריליונטיים אחרים. על אף כל זה, ועל אף שהמנהל והמפקח היו נוכחים בשיעור, לא הצליחה אותה מורה ללמד את השיר כראוי. התלמידים רעשו במידה כזאת שבקושי ניתן לשמוע את קולה של המורה. העובדה שגם המנהל היה נוכח בשיעור מלמדת אותנו, שהתלמידים לא התייחסו כראוי אף לא למנהל. נראה היה לי, כי יותר משצריך לפטר את המורה, יש לפטר את המנהל, בגלל שלא הצליח בתפקידו העיקרי, והוא, ליצור אוירה של לימודים אינטנזיוויים וממושעיים בבית ספרו. כאשר שאלתי את המנהל מתי שוחח לאחרונה עם המורה הנידונה, הוא ענה לי כי רק לפני שבוע הוא נזף בה קשות. בשעה שטענתי שלא שאלתי מתי נזף בה, אלא שאלתי רק מתי שוחח עימה כדי לעודדה וכדי להדריכה הוא ענה לי שהוא איננו גנות, ואין זה מתפקידו לטפל בבעיות האישיות של המורות. ובכן, בעיות המשמעת של בית הספר הפכו בעיני מנהל זה לבעיותיה האישיות של המורה. ב ת מ י ה.

היחס המנוכר הזה אל המורה ואל עבודתו עבר מן הספירה החברתית ומעולמם האגואיסטי של ההורים ודבק גם במנהלים רבים. וכבר שמענו על מנהל בעל שם ידוע של מוסד חצי אקדמי גדול, שהזמין זוג מורים שעבדו אצלו כעשרים שנה ויצאו לפנסיה, לשיבת המורים האחרונה של השנה כדי להפרד מהם בצורה חגיגית. ואולם מעשה שטן, מרוב טרדות אדמיניסטרטיביות הוא שכח אפילו להזכיר את שמם. השכחה היא ללא ספק ענין אנושי, אבל לפעמים היא עוברת טרנספורמציה, והופכת מעשה נבלה.

מובן שכל זה יכול להיות גם אחרת. אני נזכר במעשה משנת עבודתי הראשונה. לעולם לא אוכל לשכוח כיצד מנהל מעולה הציל אותי מכוונתי לברוח מן ההוראה. הייתי מורה חדש ביום ההוראה הראשון שלי, שאליו הגעתי ישר מצה"ל. לא ידעתי אז על הוראה יותר ממה שראיתי והבנתי אצל המורים שאני למדתי אצלם. ידעתי שרצוי לשאול את התלמידים שאלות, ויש לדרוש מהם לענות תשובות. אני זוכר שבשיעור בנביאים ראשונים שאלתי את התלמידים שאלה, ובקשתי תשובה, ולאחר מכן שוב שאלה ושוב תשובה, וכך כל השיעור. אז לא ידעתי אפילו אילו שאלות אפשר בכלל לשאול. היום אני יודע שהיה זה שיעור סכימטי ומשעמם למדי, ושאלותיו היו אינפורטיביות, פשטניות ולא העמידו כל אתגר בפני הנשאלים. והנה בסוף השיעור נגשה אלי אחת הילדות מבנות הכפר, ואמרה לי שהיה זה שיעור משעמם למדי, והוסיפה: "אתה בכלל מורה לא שווה. אתה בכלל לא יודע ללמד. השיעור שלך סתם משעמם. אצל המורה היה הרבה יותר טוב, וחבל שחילקו את הכיתה". הייתי כמובן המום לא כל כך מן ההעזה, אלא יותר מתוכן הדברים. תליתי תקוות רבות כל כך בעבודה זו, והנה, כבר ראיתי את עצמי גוחן על שולחן כתיבה רעוע מלא נירות, באחד מן המשרדים האפורים והמשעממים, ועוסק בעבודה שקשה מאד לראות את תועלתה האנושית- החברתית.

בדרך לחדר המורים לא יכלתי לעצור את הדמעות שניקוו בעיני. המנהל אך ראה אותי מרחוק, הרגיש שהתרחש משהו ולקח אותי לחדרו, כדי לשמוע מה קרה. סיפרתי לו הכל בקול חנוק. הוא חיך חיוך

דק ומעודד, כמי שסבור שהבעיה איננה גורלית כל כך, ובקשני לסור שוב לחדרו בשעה אחת, מיד לאחר תפילת מנחה. ב א ת י - היו שם עוד שני מורים שנראו לי ותיקים. המנהל בלי כל הקדמות הציג אותי לפניו, ואמר שאני המורה החדש, ואני חסר נסיון וזקוק לעזרה. הם חילקו אותי ביניהם, וכל אחד מהם קבל על עצמו להכין את השיעורים בשני מקצועות. המנהל במשנה ובגיאוגרפיה (מולדת), מורה אחד בעברית ובחשבון, והאחר בתורה ובנביא. במקצועות אלה הם הכינו אתי את כל השיעורים משך שלושה או ארבעה חדשים. תוך כדי ההכנות הם גם שוחחו אתי הרבה על בעיות משמעות, ולפעמים גם בקרו אצלי בשיעור זה או אחר. לאחר חדשים אלה כבר הייתי מורה היודע את דרכו. למדתי אצלם את חשיבותה של ההכנה ואת דרכיה. כך למדתי אצלם כיצד להתייחס אל תעלולי התלמידים. עוד באותה שנה הספקתי להרשם לקורס דידקטי שנתן פעמיים בשבוע בנתניה. כך הפכתי מפקיד בכוח למורה בפועל. למרבה הצער לא כך מבינים היום המנהלים את התפקיד המוטל עליהם. רבים מהם הפכו להיות פקידים העוסקים באדמיניסטרציה חינוכית. מי שסובל יותר מכל ממצב זה הוא כמובן המורה.

בית הספר, המורה, והמקטרגים המקצועיים

קל להם לעיתונאים, לפוליטיקאים, לאקדמאים, לתעשיינים ולדומיהם לשמש כמוכיחים בשער וללבוש איצטלא בוגדנית, מזוייפת, אבל שקופה למדי של אנשים התובעים מידי המורים את טובת החינוך. אנשים אלה, גם אם הם ישרים והגונים באפים, בעיני חינוך והוראה הם טוענים את הטענות השחוקות והמזויפות ביותר. כשלוך בחינוך איננו כשלוך בפרט זה או אחר במטרות האדם המודרני. כשלוך בחינוך פרושו כשלוך ביחס לכל המערך של חיינו בעתיד הקרוב והרחוק. זהו כשלוך של ההמשכיות האנושית ההומניסטית, שיש בה נסיגה אל הברברי. גם איש בעל יושר אינטלקטואלי של ממש אינו יכול להודות בכשלוך טוטאלי כזה, מפני שמשמעותו הוא שעליו להסתלק משדה המערכה ולהרים ידיים. ראינו שגם המחנכים אינם מסוגלים להודות, אמנם מסיבות אחרות, בגורלם. אנשים העומדים גלויים לפני הציבור הרחב, נאלצים יום אחר יום למצא דרכים חדשות כיצד לכסות על חרפת האנושות המזדקרת ללא הרף מתחת לגלימת השופט או הכומר. בעלי מקצוע מומחים אלה בתחומי הכתיבה, ממציאים יום יום גלימות חדשות שהם דרכי הסתרה חדשים כדי לכסות בהם על ערוותם.

לאנשים אלה קל לעסוק במלאכת הבימוי התיאטרלית, מפני שהם אינם שלוחים "אל מול פני המלחמה החזקה", ואין הם מגיעים לעולם אל רגע האמת. בדומה מאוד לשבטים שנוהגים לכנותם "פרימיטיביים", שבטים החיים במיתוס או בדומה לכיתות מיסטיות עתיקות או מודרניות, משתתפים הם בהצגה נצחית שבה אין יוצאים לעולם מאולם התיאטרון. ההצגה נמשכת לנצח, והם לכל היותר מחליפים תפאורה. כל הפרדוקסים ואפילו כל האבסורדים שבמיתוס זוכים לפרושים "סבירים", ובאופן זה אפשר היה לשמור גם על האמינות של ההנהגה הבולשביקית "המודרנית", שלעולם לא נכשלה בטעות. כל מאורע או כל מעשה שסתר את התיזה הזו, זכה לפרוש מלומד. ואולם, אם רוצים אנו להציל לפחות מעט מהשגי התרבות שלנו, אין לנו מנוס מלהעצר ולעמוד מול רגע האמת של החינוך בעולם בכלל, ואצלנו כאן בארץ בפרט. טובת החינוך היא בראש וראשונה ליצור תנאים חברתיים המאפשרים למורה ללמד בנינוחות. יש לאפשר דבר זה לכל מורה, גם למי שאינו גאון פדגוגי ואשף דידקטי, וגם למי שאינו אישיות סמכותית וכריזמטית, וגם בעל ידע רב, מקצועי וכללי כאחד. יצורי פלא כאלה אין החברה הצבועה, המרכבת ממיליונים של נמושות (שהם לעיתים אקדמאיים) מסוגלת להעמיד. לכן את התביעות הבוטות ל-"טובת החינוך" אין לתבוע מן המורים לבד, אלא יש להפנותה אל כיוון מה שנקרא אליטה או אינטליגנציה חברתית.

ושבו. טובת החינוך הראשונה במעלה היא כמובן לתת אפשרות למורים ללמד, ולאפשר להם לחנך ולא לחבל בעבודתם הקשה בלאו הכי. שכר הוגן למורים הוא פרט קטן המעלה בעיני הציבור החמרני הצבוע את ערכו של בעל השכר הגבוה, וכך אפילו הוא, השכר הבזוי הזה, יכל לתרום לאפשרות ללמד ולחנך. המאמרים של כל מיני מלככי פינכא עם רמזים עבים כבוהן, ועם סרקזם מרושע נוסך שדרני רדיו ידועים, לא זו בלבד שלא יתרמו לטובת החינוך, אלא רק יבריחו את כל הטובים שעוד נותרו לפליטה בהוראה. כל מאמר כזה אינו, אלא לבנה אחת בין שאר לבנות החבלה שהורסים את החינוך בכלל ואת בית הספר ה - "מודרני-פרימיטיבי" בפרט. המעניין ביותר הוא, כי לפי כל המאמרים הללו כל הסקטורים רק מתקנים את מצב החינוך. העיתונאים, הפוליטיקאים, הכלכלנים ואנשי התעשייה, רבנים, שופטים, משרד החינוך, ראשי העיריות, ובמיוחד ראשי המחלקות לחינוך, וכמובן ההורים, כולם מתקנים את מצב החינוך, ורק המורים הם היחידים שהורסים אותו בעבודתם המקצועית בכלל, ובשביתותיהם בפרט. מעולם לא עלה בדעתי שלמורים כוח אדיר כזה, עד שהם לבדם מסוגלים לקלקל את מה שכולם, כולם עושים לתיקונו. קל וחומר בן בנו של קל וחומר הוא, כי אם כך הוא כוח המורים כאשר הכל פועלים נגדם, מה יהא כוחם אם כל המערכת הענפה הנ"ל תתן להם גיבוי, ולא תפריע להם במלאכתם. ואולם מה לעשות כאשר גיבוי כזה אינו ניתן. אנו שומעים מן המערכת רק מהם הדברים האסורים על המורים. אנו שומעים בלי הרף מה אסור להם לעשות, ומה אסור להם לומר. מעולם לא שמענו לא מן הכתבנים ולא מן הפוליטרוקים, לא מן ההורים ולא מחברייהם האחרים, מהם הדברים הקונקרטיים שמותר להם למורים להשתמש בהם משמעתית ודידקטית, כדי שיוכלו להשליט סדר, וכדי שיוכלו ללמד ולחנך. הגיע העת שכל הצבועים, שידועים יפה לדאוג לעצמם ולמשכורות שלהם יפסיקו לקטרג על שביתה צודקת, ובמקום זה יתחילו לטכס עצה, כדת מה לעשות כדי לנטרל את השפעתה השלילית של החברה, ויחפשו עצות פרודוקטיביות, אם הם מסוגלים לזה בכלל, כיצד להוציא את עגלת החינוך מן הבוץ הפוסמודרניסטי שהיא שקועה בו.

ענין לנו כאן עם חברה צבועה תכלית הצביעות, המשדרת את כל השלילי של העולם הפוסטמודרני, ובאותו זמן דורשת מן המורה להגשים ערכים תורניים וערכים הומניסטיים. ארבעים ושמונה שנות ניסיון לימדו אותי, כי התוצאה של השפעה שלילית ודו פרצופית זו של החברה על התלמידים, מפתחת אצלם בוז לא רק כלפי המורים ולהוראה כמקצוע מפרנס, ולא רק כלפי מעמד המורה ושכרו, אלא הם בזים בעיקר לנכונותם של המורים, שהם נושאי אידיאלים לעתים, לעמוד מול ההתגרריות הארסיות של התלמידים ולסבול עלבונות מידי פרחים, שלא נמצא מי שירסן אותם. מי שמוכן להכיר באמת חייב להודות, כי במצב מביש זה יש לראות את הסיבה העקרית לסרוב הדור הצעיר לבחור בהוראה. הנוער מעריך דווקא את המורים, היודעים לעמוד ללא חת ב - "מלחמה החזקה", ואף יודעים לצאת ממנה כמנצחים. הם מעריכים את המורה המשדר עצמה וכוח, אך הם יודעים על עצמם שכוחם שלהם אינו מספיק כדי לעמוד במשימה זו, והדוגמאות של צעירים המנסים את כוחם, נכשלים ועד מהרה הם בורחים מן המערכה הן רבות ביותר. על-כן יש להדגיש שוב, שהחינוך וההוראה לעולם לא יעלו יפה בחברה הדורשת ללמד תכנים ולהקנות ערכים, אבל נוהגת בניגוד לדרישותיה היא, ואף נמנעת מלספק את התנאים המינימליים הנחוצים למורים כדי ללמד וכדי לחנך, ולא עוד, אלא שהיא אף אוסרת על המורים להשתמש באמצעים כלשהם שיאפשרו להם לבצע את תפקידם כראוי. לכן נאמר שוב ושוב, כי חברה המשדרת ערכים קלוקלים תוך רצח כל הפרות הקדושות, ויחד עם זה דורשת מן המורים להקנות ערכים נעלים היא ללא ספק חברה צבועה ומושחתת. זוהי חברה הדומה לעמה של מצרים, שעליו אמרו אבותנו כי "תבן אין ניתן לעבדיך ולבנים אומרים לנו עשו". מצב החינוך הדתי והכללי אינו, אלא תוצאה ישירה של התפקוד המתואר של חברה, המנסה בכל מחיר להטיל את כל אשמת כשלונה על המורים.

ולבסוף יש לגנות בבהירות חד משמעית את הזיוף ואת הבלבול של המושגים. חברה צבועה ומושחתת זו שתוארה כאן בקלונה, החברה המתירנית הקיצונית חסרת המצפון וחסרת הרסן של ימינו, נוטה לכנות את עצמה בשם המרשים של "חברה מתקדמת", ולשחיתות המעמידה פני טוהר היא קוראת בשם קידמה דימוקראטית. לנו אין להוסיף לענין זה אלא זאת, שלא ההוראה ולא החינוך זקוקים לתיקון הדחוף ביותר. בלי תקונים של ממש במרקם החברתי, בטיבו באפיו, בהשקפותיו, במעשיו ובאורח חייו, אין זכות לאיש, אבל גם אין טעם ותועלת להפנות את הזעם הציבורי לא נגד החינוך, וודאי לא נגד המורים השלוחים אל מול פני המלחמה החזקה.

פרק ח - המאבק בין סגירות לפתיחות כמאבק בין חברה ערכית לחברה חפשית-טכנולוגית

חלק א - תרבות וחינוך בעידן הטכנו-ברברי

אורטגה אי גאסט דן בספרו "מרד ההמונים לאורך פרק שלם בשאלה: "מדוע מתערבים ההמונים בכל...?" את התשובה הוא תולה באוילותו של איש ההמון, וסומך את דעתו על דברי אנטול פרנץ שאמר כי: "האויל הוא גרוע מן הנבל, שכן הנבל נח לפעמים, אך האויל - לעולם לא"³⁸⁷. (הוצאת זמורה-ביתן-מודן, ת"א, תשל"ה) בפרק זה, ובפרקים אחדים נוספים הוא קובע מהן תכונות היסוד הנסופות של איש ההמון.

איש ההמון רואה את עצמו כמושלם. האדם האצילי והחכם מבקש לפי גאסט, אצל זולתו תמיכה בדעה, שהוא רוצה להחזיק בה ביחס לעצמו. הוא תופס עצמו ברגע, שאך כפסע בינו לאיולת, ולכן הוא עושה מאמץ להמלט ממנו. לעומת זה איש ההמון מרוצה מעצמו, אינו נזקק לדעת אחרים והוא סבור שהוא החכם בבני אדם, ומכאן השאננות שבה הוא מנהל את חייו (עמ' 78). הנסיון שלנו מראה, כי אפילו כאשר איש ההמון מודה בחסרון כלשהו, הוא משתבח בחסרונו, ורואה בו חלק משלמותו.

לאיש ההמון אין צורך להיות צודק, ואין הוא מוכן להסביר את עצמו. הוא רוצה לשלוט לא מפני שהוא מוכשר לכך, אלא סתם מפני שהוא רוב, מפני שהוא חזק או מפני שהכסף בידו. הוא אינו מנסה לשכנע, אלא כופה עצמו באמצעות פעולה ישירה שהיא האלימות בכוח הזרוע, בכח הכסף או בכח הרוב (עמ' 82-83). לגישה זו המפעילה כח לכתחילה, ולא רק כאפשרות אחרונה, קורא גאסט בשם "המגנה כרטה של הברבריות" (עמ' 84).

איש ההמון מזלזל בעבר ומעריך רק את ההווה. נוכח השגי הטכנולוגיה הוא חש בעצמו עצמה אדירה ומאמין שזמנו הוא המשלם ביותר מכל הזמנים. מאין לו עבר נערץ, שישאף ליצור בעתיד כדוגמתו, הוא נשאר מחוסר אידיאלים לחלוטין, אלא אם כן אפשר לקרא לשאיפה להצלחה כלכלית בשם אידיאל (עמ' 43-49).

איש ההמון אינו מוכן לקבל על עצמו מרצון שום מרות מבחוץ או סמכות כלשהי של מי שחכם ממנו. הוא מקבל סמכות רק בכפיה. הוא אינו מסוגל לשים לב למשהו שהוא מחוץ לעצמו, הוא נשאר אטום הרמטית בתוך עצמו ואינו מסוגל להכנע (מרצון) לאדם כלשהו או לכח כלשהו מבחוץ (עמ' 75).

עם התפתחות האפשרויות שבעולם, נוצרו באיש ההמון תאוות אדירות שהוא אינו רוצה כלל לרסנם, אלא משתדל תדיר להשביען באמצעות הכלים שהעולם החדש העניק לו (עמ' 66, 74).

1. אורטגה, א. גאסט, מרד ההמונים, הוצאת זמורה, ביתן מודן ת"א תשל"ה.

איש ההמון גם אינו יודע להכיר טובה לאיש. הוא נוטל את מה שניתן לו, והוא כפוי טובה לחלוטין כלפי אלה שאפשרו לו את רווחתו. ה-"ירושה" הגדולה שקבל פנקה אותו, והוא סבור שהכל מותר לו, והכל מגיע לו, ואינו מכיר כל מגבלה לפעולותיו (עמ' 66-67).

איש ההמון אין לו כמובן קנה מידה כדי לרסן את עצמו או את פעולותיו. כאשר אין קנה מידה לצדק, ואין קנה מידה למותר בתחום הכלכלי וכד' אין קיום לתרבות. "או אז קיימת הברבריות..." "אין דבר כזה כמו קני מידה ברבריים. הברבריות היא העדרם של קנה מידה שאליהם אפשר להתבקש" (עמ' 89). שום דבר אינו מחייב את איש ההמון של ימינו, בנגוד גמור לאצילים של העבר, אין לאיש ההמון החדש כל התחייבות בדומה ל-Noblesse Oblige. הוא חייב לעשות רק מה שכופים עליו (עמ' 71).

איש ההמון כמדען. לדעת גאסט "מסתבר שאיש-המדע (המקובל) הוא למעשה האבטיפוס של איש ההמון. לא במקרה, לא מחמת ליקויי הפרטיים של כל איש מדע לחוד, אלא משום שהמדע עצמו - שורש הציוויליזציה - הופך אותו אוטומטית לאיש המון, עושה אותו לאדם פרימיטיבי, לברברי חדש" (עמ' 119). גאסט סבור שהדרך הקבועה בחינוכם של מדענים היא דרך סטנדרטית, דרך וסדר קבועים שבהם אין אפשרות להקדים את המאוחר, ולכן זוהי דרך ללא צורך בחשיבה עצמאית. גם מגמת ההתמחות בפרט זה או אחר תוך התעלמות מכל התחומים האחרים יוצרים בהכרח איש המון (עמ' 119-120).

את אסונה של תקופתנו רואה גאסט בתכונה הנוספת של איש ההמון. איש ההמון רואה את עצמו בעל דעה והוא רואה לעצמו זכות, על אף מוגבלותו, להתערב בכל ענין, להביע את דעותיו ולכפות אותן על זולתו (עמ' 80). אותה תחושה פנימית של עוצמה וערך תביא אותו לידי רצון לשלוט גם מחוץ לתחומו (עמ' 122). "...עמדתו תהיה כעמדת האדם הפרימיטיבי הנבער מדעת, אך הוא יתפוס עמדה זו מתוך תחושת כח ובטחון עצמי. והוא לא יבטל את דעתו.. בפני דעתם של מומחים בתחומים השונים..." (עמ' 122). האדם הפשוט במאות הקודמות לא הביע את דעתו בכל דבר מחוץ לתחום עסקו. "תודעה פנימית של מוגבלותו, של היותו בלתי כשיר להעלאת תיאוריות היטיבה למנוע אותו מכך... היום לעומת זאת האדם הממוצע הוא בעל "דעות" נחושות בנוגע לכל מה שקורה או צריך לקרות ביקום" (עמ' 80). והצרה היא - מוסיף גאסט - כי אין לראות כל יתרון בתופעה זו, כי באמת "דעות" איש ההמון אינן "דעות" אמיתיות. דעותיו של איש ההמון אינן "אלא תאוות המובעות במלים..." (עמ' 82 ועיין גם עמ' וכן עמ' 80).

כל הסימנים הללו שנתן אי גאסט באיש ההמון, הולמים להפליא את בעלי הטענות כלפי מערכת החינוך. האיש המייצג לצורך דיונו בעלי טענות אלו, הוא מראשי התעשינים של ארה"ב והוא הביע דעותיו ותביעותיו לפני כינוס של ראשי מערכות חינוך שהתכנס בסן פרנציסקו. דבריו תורגמו והופצו בין אנשי חינוך בארץ כדי לעוררם וכדי להעמידם על "הרוחות החדשות" המנשבות בעולם החינוך בארה"ב. הדברים הצליחו להצית מדורת אזהרה, שרבים מן המחנכים מהרו לקבוע את דרכם לאורה, והפכו את האיש הזה לכהן הגדול המטיף למען תיקון החינוך. אלא שלמרבה הצער יותר משהצליח האיש לגלות את פגמי החינוך, יותר משהוא הצליח להציע הצעה קונקרטית של ממש, הוא הצליח לחשוף את עצמו כאיש ההמון, המסוכן בשל בורותו ובשל אנוכיותו לא לחינוך בלבד, אלא לכל התרבות האנושית.

ראשית כל, האיש הזה, על אף שיודע כי הוא מרגיז, על-אף שאין הוא מבחין בין חינוך להוראה, על אף שהוא יודע כי השוואותיו נוגדות כל הגיון, על אף שהוא יודע גם, כי הוא, - לפי הודעת עצמו - דן בנושא

שאינו מבין בו, ועל אף שהוא יודע - כך הוא סבור לפחות - על הקשיים של אנשי החינוך, אין הוא מונע את עצמו מלהביע את דעתו, לבקר ולדרוש - ובלי כל התחשבות - את הבלתי אפשרי. אני אומר בלתי אפשרי, כי עד היום איש לא הוכיח שאפשר להגיע להשגים טובים בתחום החשיבה ובתחום יכולת הלמידה העצמית אצל שמונים או תשעים אחוז של התלמידים. גם שבעים אחוז נראה כדרישה מוגזמת מדי. כשהוא דורש לקבל למפעליו פועלים שיודעים לחשוב, פרוש הדבר הוא, שאף החלשים ביותר חייבים להצליח בלימודיהם ולהיות לאנשים החושבים חשיבה לוגית ויצירתית. הסיבה האמיתית לדרישה זו היא, שדוקא החלשים האלה, הם ההולכים לשמש פועלים במפעלים למכוניות. הטובים יותר הם עתונאים, מורים, רואי-חשבון, עורכי-דין, סופרים, ציירים וכן פיזיקאים, כימאים, ביולוגים, מהנדסים, רופאים ודומיהם. רק מי שנשאר אחר כל אלה הולך להיות פועל במפעל למכוניות, וגם אלה חייבים לפי דברי האיש, לדעת לחשוב. זה כמובן אידיאל נאור, אבל מובן שהיא גם דרישה בלא הסבר, בלא נמוק, ובלא התחשבות במציאות.

כבר פרט קטן זה מראה שהאיש שלנו באמת אינו מבין אפילו את המסקנות העולות מדברי עצמו. המענין הוא שהוא משתבח בבורותו בתחומי החינוך. אני איני מבין בזה - הוא אומר - אבל גם איני צריך להבין בזה כלום כדי לבקר אתכם ולדרוש מכם אפילו את הבלתי אפשרי. הוא רואה לעצמו זכות מלאה להביע דעותיו ודרישותיו, ולא מפני שהוכיח לנו בטענות שאין עליהן ערעור שהוא צודק. לא. אפשר בהחלט שהוא אינו צודק. את זכותו הוא שואב מן העובדה הפשוטה שהוא בעל הכסף. שהוא לקוח, והלקוח, לפי שיטת הכלכלה האמריקאית, לעולם הוא צודק. זאת כמובן טענה שרירותית לחלוטין. אולי כך הדבר בכלכלה האמריקאית רדופת הבצע. באירופה הדברים שונים. בעל מלאכה מומחה מארץ אירופית ממוצעת לעולם לא ימכור כבודו למען הכסף. עם לקוח ידרוש ממנו תוצר שלדעתו אין ראוי ליצרו, הוא יוותר על הלקוח. לפי השיטה של האיש שלנו על "בעלי המלאכה" ליצר למען הלקוחות שלהם כל מה שהם מזמינים. זה יכל להיות מכונת תופת או נשק כימי, חלקים לנשק אטומי וכו'. בנגוד לבעלי המלאכה הקטנים הגאים עדיין במומחיותם, בתי החרושת באירופה כבר קבלו את התפיסה שלפיה הלקוח הוא תמיד צודק. לעומת זה בעל המלאכה המומחה - שהוא בורגני באופיו ובגאווותו, אינו סומך תמיד על דעת הלקוח. הואיל והלקוח לעתים אינו יודע מה גורם שרגלי שולחן תהיינה יציבות, ואינו יודע איזה צבע נשמר ואיזה מתקלף, אין בעל המלאכה ההגון מאפשר לו להתערב יותר מדי בעבודתו. לפי האמור עד כאן חייב אני לומר באופן שאינו משתמע לשני פנים: לא, הלקוח אינו צודק תמיד, ואפשר אפילו שלרוב אין הוא צודק. לעתים הוא פשוט מתנהג כבריון ברברי. לאמת זו דוגמאות מוחצות רבות בשנים האחרונות, ומשלם המסים האמריקאי שלם מחיר כבד בגין גישה זו של השוק העולמי אל הלקוחות.

אין ספק כי מסירת המושכות לידי ה-"לקוחות" עלולה להוליך לאבסורד. אם ההורים יורשו להחליט בעצמם על תכניות הלימודים, ימחקו עד מהרה רבים מתחומי התרבות מבית הספר. ייווצרו בתי ספר "פלורליסטיים", שבאופן פרדוכסלי יעסקו רק בתחומים בודדים, וימנעו מן התלמידים את האפשרות להתנסות בכל תחומי התרבות. בישראל יהיו בתי ספר שלא ילמדו אפילו שעה שבועית בודדת אחת של יהדות, התנ"ך ימחק מן התכנית כפי שכבר נמחקה תורה-שבעל-פה כולל אגדה, מתכניות של 90% של בתי הספר החילוניים. בתי ספר אחרים ימחקו גם ספרות וגם הסטוריה, ויתמקדו במדעים בלבד. הכל לפי האפנה ולפי מידת הבורות וההמוניות של ההורים. כך תהפך ישראל למדינה הראשונה בעולם, שבה תלמידים מסיימים בית ספר בלי להכיר כלל אפילו מעט מזעיר מן התרבות הלאומית. כפי שידוע היום לכל, אדם שאין לו תרבות לאומית, גם תרבות כללית אין לו. כבר ראינו לא פעם שדרישת ההורים ושל התלמידים הבוגרים ללמוד "לחשוב", מלווה בדרישה לחדול מללמד את תכני הדעת, כי בימינו ממילא אי אפשר לגבור על כמויות הדעת האדירות שהצטברו. תוצאה ישירה מדרך זו, היא

כמובן, שמנסים ללמד לחשוב תלמידים, שלא קנו לעצמם כמות מספיקה של תכנים, ופשוט אין להם על מה לחשוב. מורים שאינם מרגישים באבסורד זה, ומנסים לנהוג כדרישת "לקוחותיהם", טוחנים מים עם התלמידים. הדוגמה המובהקת ביותר לתופעה זו היא "הבנת הנקרא". במקצוע זה אין מלמדים את דרכי ההבנה, כדי לאפשר לתלמיד להתמודד עם הטכסטים הנחוצים לו לצרכיו, כפי שזה נעשה בלימוד הפרשנות, כדי להבין בעזרתם את דברי התורה. במקצוע שנקרא "הבנת הנקרא" עושים במקום זה בדיוק את ההפך. ממציאים טכסטים או מחפשים אותם במטמונים - לרב טכסטים שאיש אינו זקוק להם - וודאי לא לצורך מידי, ומשתמשים בהם כדי ללמד "הבנה". אין צריך לומר שמצב זה מהווה הדגמה מצויינת למושג האבסורד.

רמתו האינטלקטואלית הנמוכה של האיש, התובע ממערכת החינוך להקנות "הבנה" לפועלי מפעליו, מתגלה גם בהשוואותיו. הוא מדבר על חמרי גלם ועל המוצר המוגמר הסופי. הוא משווה כאן שני דברים שעל פי ההגיון הפשוט ביותר אינם בני השוואה. בעל מפעל קונה את חומרי הגלם לפי צרכי מפעליו. רוצה הוא להצליח בעסקיו, הרי שהוא קונה את החמרים הטובים ביותר. בחירת החומרים הטובים בתחום זה היא בגדר האפשר. מובן שהאיש מעמיד פנים כמי שאינו מתעלם מן העובדות, ומגלה לנו שהוא מודע לפגם הלוגי שבדבריו. ואף על פי כן, את המסקנות המתבקשות איננו מסיק. בוודאי, הוא יודע שמחמרי גלם פגומים אי אפשר ליצר מנוע חזק ועמיד, אך ביחס למערכת החינוך הוא מתעלם מן העובדות בציניות שטנית. הוא מודה שאינו מסוגל לפתור את הבעיה, אבל על תביעתו המחלטת והשרירותית איננו מוותר. ברור אם כן שהוא נוטל לעצמו זכות להשוות בין דברים שאינם ניתנים להשוואה, ועושה את הדבר בלי כל נימוק וכלי כל נסיון להצטדק. הוא הדבר אשר אמרנו. דרך זו, היא בדיוק דרכו של איש ההמון לפי הגדרותיו של גאסט. יתר על כן. דרך זו עצמה, היתה גם דרכם של המצרים ביחס לעבדיהם העבריים, ולכן טענו שוטרי בני ישראל כי "תבן אין נתן לעבדיך ולבנים אומרים לנו עשו, והנה עבדיך מכים, וחטאת עמך" (שמות ה' 16). לעומת מה שמתרחש בתחום התעשייה, אפילו בבתי ספר שבהם המחנכים בוררים יפה את תלמידיהם, לרוב אין הבחירה מבטיחה דבר. לי קרה פעם שלימדתי שנתיים באוניברסיטה חדשה, שקבלה את כל התלמידים שלא התקבלו באוניברסיטאות האחרות. כתה זו היתה הטובה מכל הכיתות שלימדתי אותה שנה. היא היתה טובה יותר מכל הכיתות שהכרתי באוניברסיטה הישנה שלי, שדחתה רבים מתלמידי שבכיתת ה-"דחויים". זאת ועוד. רבים מתלמידי הגרועים ביותר בכיתות העליונות של בית ספר תיכון ידוע, התקבלו באוניברסיטה למקצועות היוקרתיים ביותר. כל הסינונים לא הועילו, גם לא הפסיכומטריה, ובכלל לא חשוב כאן אם אני וחברי המורים טעינו, או האוניברסיטאות על הטסטולוגים שלהם טעו בהערכת תלמידים אלו. העולה מכאן הוא, כי בנגוד לחומרים, בני אדם מסרבים להתמייין בצורה מהימנה. "מהימנות" כזאת בחינוך יכול לדרוש רק מי שרואה בני אדם כראות מכוניות העשויות מתכת.

והנה רוב רובם של בתי הספר אין בידם אפשרות לבחור כלל. המפלה בין התלמידים על ידי ברירה לשם תועלת הכלל פוגם קשה במוסר, ואם בתי ספר אחדים בוררים בכל זאת את תלמידיהם, אחרים מקבלים את כל מה שנשאר. ובנתונים הסטטיסטיים הכל מתאזן לבסוף ממילא. מערכת החינוך מקבלת את כולם, ועל כן יש בכל מערכת כזאת 25% של חלשים, 50% של בינוניים מכל הגוונים, ו-25% של טובים פחות או יותר, שמהם רק מעט הם מצויינים. ההתפתחות הטכנולוגית דורשת אולי בימינו יותר ויותר מצויינים, ואנשים שאופן חשיבתם חסר כל גמישות, מנסים לסחוט מתוך התלמידים הבינוניים והחלשים אחוזים נוספים של מצויינים. חבל שדבר זה אינו מצליח. אם ננפח את הבלון למעלה ממידותיו, הוא יתפקע בהכרח. שום דבר לא יועיל. אפשר להגיע לשיפורים גדולים אצל כל תלמיד, אבל לנסות להפוך את החלשים ביותר למצויינים, וללמד אותם לחשוב בהגיון עקבי ובדרך יצירתית, הוא לא רק בלתי אפשרי, אלא גם אכזרי, גם לעג לרש, וגורם שחלשים אלה יהיו גם

אומללים. הם יהיו אומללים לא פחות מחבריהם שיספגו אכזבותיהם הראשונות בגיל מבוגר (אגב, מי הוכיח שאכזבות פוגעות בילדים פחות מאשר במבוגרים?). לעניות דעתי יש להפנות את כל המשאבים לחינוך, שיטפל בכל ילד לפי דרכו, לפי רמתו ולפי יכולתו. יש ילדים שכוחם בעולם המוחשי, והם זקוקים לבתי מלאכה וללמוד עיוני מזערי, בדרכים מיוחדות להם. ילדים אלה בהתבגרם זקוקים כמובן לעבודה מפרנסת המתאימה להם. הנסיון להפוך אותם לאנשים "חושבים" כדרישת ה"לקוחות" יוכיח שוב, שהלקוח לא תמיד צודק. הלוואי ונחנך אותם להיות בני אדם הגונים, היודעים לפרנס עצמם במלאכה פשוטה. לפנינו אם כן השוואה פגומה בהגיון ובמוסר שבה, וה"לקוח" שלנו חשף רק את פגמי עצמו. העובדה שהראה לנו בציניות שהוא מבייך איך ההשוואה טובה לא עשתה את השוואתו לטובה יותר, ולהגיונית יותר. הוא רימה את מערכת החינוך כשסיפק לו חומר גלם (קרי ילדים) פגומים. אילו ניתן למערכת החינוך חמר גלם מן הסוג המעולה, אפשר היה אולי לעשות הרבה. במצב הנתון כשהלקוח הוא המספק את חומר הגלם, ובעל המלאכה חייב לקנות דווקא חומר גלם זה, אם הלקוח מספק חמרים פגומים (את נכדיו למשל), בסופו של דבר הוא מרמה אף את עצמו.

כבר הראיתי שהלקוח הנדון מאכזב מאוד ברמת חשיבתו. ואולם, מה שחמור יותר הוא שדבריו הם גם מרושעים עם מנה גדושה של נבזות, אם לא יותר מזה. אדם זה מדבר על ילדים רכים, הוא מדר על נכדיו, והוא משווה אותם למכונות. שומו שמיים. ילדים הם תחילה "חמר גלם", ולאחר מכן הם "תוצר מוגמר". ולשם מה הוא דורש ממערכת החינוך ללמד היטב? האם למען אשרם ורווחתם של הילדים? לא. מטרתו היא לכסות את ההשקעה של שניים עשר המיליונים, שהשקיע בכל פועל ולהרויח ערך מוסף שמן על השקעתו. משמע, שמה שחשוב לו זה נצולם של אותם בני אדם שתחילה דאג ללמדם היטב. הוא נותן להם תנאים טובים בעבודה, אבל רק כדי שיביאו לו יותר רווחים.

באמת כבר חז"ל הבינו, כי קידום הציוויליזציה החמרית אינה מעידה בהכרח על אצילות, על הומניות או על אהבת הזולת. לרוב כנראה ההפך הוא הנכון. וכך נאמר במסכת שבת דף לג עמוד ב: "פתח ר' יהודה ואמר: כמה נאים מעשיהן של אומה זו? תקנו שוקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות. ר' יוסי שתק. נענה רשב"י ואמר: כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמן. תקנו שוקין להושיב בהן זונות, מרחצאות לעדן בהן עצמן, גשרים ליטול מהן מכס..."³⁸⁸ מדברי רשב"י נשמע יפה, שלא רק לרומאים אין הוא מאמין, אלא הוא חושד בכל פעילות שעיקר תכליתה היא רווחה חמרית, ואינה מכוונת על-ידי עקרון רוחני-מוסרי³⁸⁹

ואולם נראה שהדברים חמורים עוד יותר. גישה תועלתנית זו לבני אדם היתה בדיוק גישתם של הנאצים כשהשמידו מיליוני יהודים, צוענים, חולים ודומיהם. מכונה, לאחר שאינה מועילה עוד, דוחסים אותה ועושים ממנה קוביה של מתכת, או מתיכים אותה כדי לעשות ממנה חמר גלם חדש. מי שמתייחס אל ילדים כאילו היו "חמר גלם", "תוצר מוגמר" או "מכונות", מי יודע מה הוא יבקש לעשות בהם כאשר שוב אין הם מביאים כל תועלת (אם מפני שנפגעו, או מפני שהזדקנו, או מפני שהם מכבידים בדרך אחרת על המאזן של מפעליו). בשנות הארבעים של המאה שלנו כבר המציאו אמצעים יעילים מאד איך להפטר מן ה-"פסולת האנושית". חוששני שראשי מערכת החינוך חייבים להיות קשובים מאד לטענותיו של האיש על "חמרים", על "לקוחות" וכד'. סביר מאוד שדרך חשיבה זו, היא שאפשרה לאותו נאצי מלואיזיאנה להשיג ארבעים אחוז של הקולות. שערו בנפשכם, אנשים התמוגגו משמחה שהנאצי לא הצליח, ויריבו קבל יותר קולות. ואולם האם אין להזדעזע אף מן העובדה שהוא

2. מסכת שבת דף ל"ג עמוד ב.

3. על תביעה לשלטון העקרון הרוחני בעולם החומר ראה מ"מ בובר, פני אדם, מוסד ביאליק. ירושלים 1965, עמ' 377-393.

השיג ארבעים אחוז? כמה מיליונים זה ארבעים אחוז בלואיזיאנה? אפשר שאלה הם כל הלבנים שבמדינה זו. ומה יהיה בעוד ארבע שנים בלואיזיאנה ובמדינות אחרות, אם הקו-המנחה יהיה אורח חשיבתו של ה-"לקוח" שלנו? אני שייך לרואי השחורות - ואני פסימי מאד - מפני שאורח חשיבה זה הוא אב הטיפוס לאורח החשיבה הנאצית הגרועה ביותר. החשש הנורא הוא שהשיטה קונה לה שבייתה אצל ראשי החינוך אף בישראל.

נגד גישה דומה, המשווה בני אדם לישויות נמוכות ממנו הזהירנו מכבר הפרופ' הוגו ברגמן. בחוברת בשם "השמים והארץ" (שיצא בהוצאת שדמות בשנת תשכ"ט) מצוי מאמר בשם "הומניזם יהודי". בעמודים הראשונים של המאמר כותב ברגמן את הדברים הבאים: "אין אנו עוסקים כאן בביוולוגיה, ואין לנו שום זכות להתפלמס עם דבריו של היקל שבאדם נראות 'כל התכונות האנטומיות של הקוף האמיתי'. תהי דעתם של מומחים אשר תהי, על כל פנים נידון כאן רק גופו של האדם, ולא האדם. לפילוסוף נתונה הזכות לומר שאי אפשר להבין את האדם כמין של החיה; אין האדם גזע זואולוגי. כאן רשות הדיבור לפילוסופיה, והיא היססה זמן רב, רב מדי, אם להכנס בוויכוח עם מדעי הטבע שבסוף המאה הי"ט שלטו בכל. תהינה זכויותיו המדעיות של היקל ככל שתהינה, מכל מקום פעלה תורתו זו על מוצאו של האדם מן החייה, פעולה הרסנית מבחינה רוחנית... נזכור את הנסיונות המדעיים כביכול של הרופאים הנאציים בקרבנותיהם, אשר נגדם התקוממה האנושות כולה, והתקוממו אנו במיוחד. אך מה פסול בנסיונות אלו? אם אין האדם אלא מין במיני החיות, למה לא יורשו נסיונות שאותם או דומיהם אנו מבצעים בחיות? יתכן שנסיונות אלו יביאו תועלת גדולה ליתר בני האדם!... כלום לא הסיקו אותם רופאים את המסקנות מתוך מה שלימד אותם המדע?" (עמ' סד-סה).

דומה, כי אין צורך להרבות בדברים כדי להסביר שראית בני אדם כחמרי גלם או כתוצר מוגמר חמורה שבעתיים מן התפיסה הדרוויניסטית. במקרה זה אפילו האגודות של צער בעלי חיים אינן יכולות לטעון דבר לטובת מי שאינו נחשב אפילו כחייה. החינוך שוב איננו אילוף, אלא יציקה של החומר לתוך כלים קעורים שאת צורתם הוא צריך לקבל לפי הזמנת הלקוח, "שהוא כמובן תמיד צודק". לפנינו אילוסטרציה מובהקת להשתלטות הטכנו-אקונו-ברברי על חיינו היום יומיים והרוחניים כאחד. לטוענים שיש כאן הגזמה יאמר, שאף את החשדנים בימי השואה האשימו בהפרחת גוזמאות.

כל זה אינו אומר כמובן, שאיננו חייבים ללמד טוב יותר - שאיננו חייבים ללמד לחשוב. זה לא קל, מפני שאנו צריכים לטפל, לא בהומו ספיאנס, אלא בהומו אקונומיקוס, ואדם זה מסרב לחשוב, למצא סיבות ונימוקים ולשכנע. הוא יודע רק לתבוע בשם הכח הפיזי או הכלכלי, מפני שהוא לרוב איש ההמון ומפני ש"הלקוח צודק תמיד". דבר זה מוטבע בימינו כבר בילדים בגיל שש, כשהם באים לבית הספר לראשונה. אבל בכל זאת המורים חייבים לעשות הכל, על אף שמערכת החינוך אף היא מפריעה. במקום לדאוג לספרים טובים, נעימים לקריאה ומלאים דעת, במקום לדאוג לחמרי עזר טובים יותר ורבים יותר, במקום להכשיר את המורים טוב יותר, פותרת מערכת החינוך את הבעיות על ידי שינוי מבנה בית-הספר. כל עשר שנים או כל חמש עשרה שנה המבנה משתנה. אין כמעט ילד במדינת ישראל, שבימיו לא שינו את מבנה בית-הספר, הכל חדש, רק בתחום ספרי הלימוד וחמרי העזר מייצרים כל שנה אותם דברים עצמם על פי אותן שיטות ישנות שכבר הכיבו. משנים מבנים ותכניות, אך לעולם אין משפרים את המהות. למהות לעולם אין תקציב, ואפילו הצעות מוגדרות לשיפורים אינן זוכות ליישום כולל. למהות לעולם אין תקציב, כי התיקונים הנעשים במהות אינם ראוותניים, ולעתים אינם נראים לעין כלל. בתקופה האחרונה התבשרנו, שיש פתרון נוסף וחדש שמערכת החינוך מבקשת לאמץ לעצמה, הלא היא החלפת עקרונות החינוך בעקרונות התעשייה והכלכלה. אם נלמד לפי דרישת ה-

"לקוחות" כל בעיות החינוך תפתרנה. כבר ראינו שצריך להיות מאד תמים כדי להאמין בהנחה מופרכת זו.

אין ספק כי הצעותיו של האיש שלנו בכל הנוגע לפישוט המבנה ולביטול הבירוקרטיה יש בהן תועלת רבה, והן בהחלט ראויות להשמע. כעקרון אפשר לומר, שמן הראוי לשמוע הן את משאלותיהם והן את עצותיהם של ההורים, אם אין פרוש הדבר שהם הופכים לשליטים אבסולוטיים, כפי שזה משתמע מתביעותיו של האיש שלנו. מכל מקום פישוט המבנה וביטול הבירוקרטיה אינם, אלא תיקוני מבנה חיצוניים, ואין בהם פתרון של ממש לבעית המהות. אין בהם פתרון לא לבעית הידע שעלינו להקנות לתלמידים, לא לבעית החינוך לחשיבה, ולא לבעית עיצוב עולמם הרגשי של התלמידים. אנו זקוקים לשיפור ממשי בטיב המורים מבחינת הידע שלהם בתחומי הדיסציפלינה ובתחומי המיתודולוגיה והדידקטיקה, הן בהיקף והן בעומק. כן זקוקים אנו לשיפור בטיב הכלים כגון: ספרי לימוד, ספרי עזר, מאגרי מידע נגישים, תכניות מיוחדות מעובדות לטלוויזיה ועוד כהנה וכהנה. בכל התחומים הללו יש התחלות, ויש תכניות לצרכים שהזמן גרמם, ובלשון אחרת: טלאי על גבי טלאי, אך דבר שלם לשתים עשרה שנות לימוד אין כמעט באף לא אחד מן התחומים.

לסיום נדגיש את הנושאים שהם עיקר העיקרים של דיונונו. ראשית כל הבו לנו מורים מלומדים ומאומנים היטב, הבו לנו מערכות של ספרי לימוד המלמדים את החמרים שעליהם התלמיד צריך לחשוב, ויחד עם זה מלמדים בצורה רב-גונית והוליסטית, תוך שימוש בכל מה שהושג כבר בשיטות הרבות של הדידקטיקה ותוך חידושים שהזמן גרמם בחינוך לחשיבה. הבו לנו לתוך הכתה אמצעי עזר רבים. מילונים, קונקורדנציות, אנציקלופדיות, תנ"ך, משנה, גמרא - ספריה שלמה ושימושית בכל כתה - לשימוש התלמידים, לכל כתה לפי יכולתה. הבו לנו בזול את כל הסרטים שנוצרו על יצירות הספרות החשובות ועל יצירות האמנות העיקריות. הבו ערכות של שקופיות. הבו תמונות ומודלים להדגמה לכל מקצוע ומקצוע. למדו את המורים לשאול שאלות נכונות, ולמדו אותם מה עליהם לדרוש כתשובה מתלמידיהם. מי מן התלמידים יודע תשובה מעמיקה, מקיפה ומלאה מהי? והמורים, האם הם יודעים? האם משהו למד אותם? האם שמנו דגש מספיק על לימוד יסודי של השפה, ועל קריאה מונחית רבה? בלי כל אלה אין לימוד בכלל, ולימוד עצמי לא כל שכן. בלי כל זה אין לדבר על תרבות, ואפילו לא על ציוויליזציה.

שנית, אספו את כל העושים במלאכת הדידקטיקה, בגישות ובשיטות השונות, רכזו אותם, כדי שיעבדו יחדיו שיטה שלמותית (הוליסטית) המאפשרת גם גמישות פלורליסטית, אבל גם מרכזת את כל הדרכים והאמצעים הטובים שהומצאו. בואו ושקעו את המידע הרב הזה במורים, בספרים, בחמרי העזר, ומהם יעברו הדברים אל התלמידים. תקנו את מהות הלמידה ולא את מסגרותיה. שינויים במסגרות בלא שפור המהות הולמים את דרכו השטחית של איש המון. החלפת עקרונות החינוך בעקרונות התעשייה והכלכלה הוא מעשה חמור שקשה לראות מראש את תוצאותיו.

בשלישית אנו טוענים כי נוכח הדהומניזציה, שהתפתחות הטכנולוגית כופה על תרבותנו, חייבים אנו לעשות הכל באמצעות לימוד מוגבר של מקצועות ההומניסטיקה ושל מקצועות היהדות, כדי לאזן אצל תלמידינו את ספיגת הגישות החמרניות המופצות על-ידי מדענים, כלכלים, אנשי תעשייה ושאר אנשי המון חסרי ערכים רוחניים. יותר ויותר חייבים אנו היום להעסיק את מוחותיהם ואת לבותיהם של תלמידינו בבעיותיו הרגשיות, המוסריות, הרוחניות והדתיות של האדם. פגמי החינוך בנקודה זו, לא פחות מן הפגמים בתחום החשיבה, גורמים לבעיות חברתיות והתרבותיות של האדם המודרני בכלל, ושל החברה הישראלית בפרט. חשיבותו של ענין זה גדולה כל-כך, שהוא תובע לעצמו דיון נפרד.

טענתנו הרביעית היא, כי אם מדינה זקוקה באמת לאנשים מיומנים בתחומים השונים. חייבת היא ליצור אוירה המעדיפה את בעלי המיומנויות בכל אחד מן התפקידים. רק אוירה מעין זו תיצור מוטיבציה בציבור ללמוד בשקדנות לקראת כל תפקיד. היום המצב הוא שתלמיד בינוני בבית ספר תיכון, אם אין הוא רוצה ללמוד באוניברסיטה, אינו רואה כל סיבה וכל מטרה בלימודים העיוניים, על אף שכבר יש תחומים אחדים המחייבים תעודת בגרות. מוטיבציה טבעית ללימודים עיוניים או ללימודים מקצועיים אין אצל רוב התלמידים, או שהיא חלשה מאד. היום נאלץ המורה להשתמש במערכת של דרכי פיתוי מלאכותיות כדי לעורר מוטיבציה בתלמידיו.

מה שאותי זעזע יותר מכל בכל הפרשה היא, שראשי מערכת החינוך בישראל התלהבו ביותר מנאומו המחריד של אותו תעשיין מסן-פרנציסקו. קצת חשיבה, קצת גישה בקורתית, מעט יישום של הידוע על מערכת החינוך, מעט רגישות למסקנות הנוראות העולות מן הדברים ימנעו הרבה כאב ראש בעתיד. בקיצור, ולא כלום. בכיוון זה איש אינו עושה דבר. רק מי שאינו יודע את דרכו אף לקבל על עצמו את תביעותיהם של הצעקנים. כך קרה שהאפיפיור הגדול של דת המסחר-והתעשייה אמר את דברו, ואחרי דבריו אין ולא כלום. "ושבה הדממה כשהייתה", כפי הביטוי המפורסם של ביאליק. דבר זה מזעזע אותי הרבה יותר מכשלונם של בני כתות ד' וה' במבחנים כושלים ומכשילים שהעמידו לפניהם. אך גם דבר אחרון זה תובע לעצמו דיון נפרד שאולי עוד יבוא בע"ה.

על הדרך שבה מבקשים ללכת היום המנהלים של מערכת החינוך, אפשר להמשיל לצערנו את דברי ח"ינ ביאליק בשירו "על לבבכם ששמים".

בחורבת לבבכם המזוזה נפסלה
על-כן שם השדים יכרכרו יהימו
וכת הליצנים, בני ריק ובטלה,
שם עושים הלולים וסערה יקימו.
התראו מי אורב שם אחרי הדלת
במטאטא? זה שמש מקדשים נחרבים -
היאוש! הוא בא - והכת הצוהלת
תטאטא, תגורש: "צאו השובבים!"
אז ידעך שביב אשכם האחרון שעמם,
ונעלם מקדשכם ונשכח ההמון;
ועלי-מעזב מוזבח לבבכם ששמים
ייליל ויפהק חתול השממון.³⁹⁰

לדאבון הלב נראה ששיר זה המביע תחושה של אבדן התרבות העברית הולם אף כסיום לדיון שלנו בגורל תרבותנו. המזוזה שאך לפני זמן קצר נחשבה מקודת - עתה היא פסולה ושוב אין בכוחה להגן על תרבותנו (הבית) מפני ביקוריהם של השדים המרסים אותה בדבקות וברצינות תהומיים ואף לא מפני הליצנים המהרסים אותה בזלזול בלגלוג ובסערות סרק. ליצנים אלה הפכו את היוצרות וקוראים לבדור הזול, לשעשועי הסמים והמין, ולחקיקה הנותנת להם לגיטימציה דמוקרטית כביכול - בשם

4. ח"ינ ביאליק, שירים, הוצאת דביר תל-אביב, תשל"ג, עמוד סט.

תרבות. אבדן השליטה על ערכי החיים, חוסר היכולת "לצאת" או להנתק מן הסחרחורת המשכרת והתחושה של המלכוד, מביאים בכנפיהם כפועל יוצא ישיר את היאוש שאינו רק יאוש פרטי אלא יאוש לאומי. היאוש בוא יבוא וצהלת הליצנים וכרכור השדים יופסקו בלית ברירה. שביב האש האחרון שנשאר מן "האש הגדולה" של היהדות ידעך ומה שישאר הוא הלב השמם והפיהוק של "חתול השיממון". זה עצוב מאד ומדכא אבל הוא תוצאה ישירה, הכרחית ומובנת מאליה של מלחמת החורמה שהשדים והליצנים של דורנו מנהלים בשם הרציו המסולף נגד התרבות היהודית העברית המקורית. אין זו כמובן נבואה, אלא חשבון הגיוני ופשוט על מצבנו במדינת היהודים העומדת לפני פשיטת רגל מוסרית ותרבותית.

חלק ב - חינוך הומניסטי בעולם טכנולוגי הדמוקרטיה והקידמה הטכנולוגית

המושג של הקידמה יכל להדגים באופן ברור את הנזק שהטכנולוגיה גורמת לתרבות בכלל, ולשון ולמושגים בפרט. המילה מעצם מהותה הבנויה על השורש ק. ד. מ. מכוונת במשמעותה לכל התקדמות בכלל. ואולם, עם ההתפתחויות הפוליטיות של המאה ה - 19 נתיחדה מילה זו להתקדמות המחשבה הפוליטית והמחשבה החברתית. עם תחילת ההתקדמות המדעית והטכנולוגית בראשית המאה ה - 20, שוב שמשה מילה זו את הכל, ובמיוחד את הקידמה של המחשבה החברתית-הפוליטית יחד עם הקידמה המדעית-טכנולוגית. לקראת סוף המאה חל שינוי גדול במשמעותה של המילה. לאט לאט היא חדלה מלשמש את התחום החברתי, והתייחדה, כמעט באופן בלעדי להתפתחות הטכנולוגית-מדעית המסחררת. המילה פשוט נכבשה על ידי כוח שהתגלה כחזק הרבה יותר מכוחה של הלשון. מכאן ואילך הופכות המשמעויות הקודמות של המושג לתכנים ששוב אינם ריליוונטיים ללשונו. לאחר דחיקת רגלי המלים והמשמעויות, נדחקים מחיינו גם המושגים וגם תכני החיים שמושגים אלה משמשים להם מסגרות של חשיבה. בדרך זו אנו מאבדים לאט לאט את עולמנו האנושי, ומפנים את השטח לטובת העולם החומרי. באמצעים כוחניים מן הסוג שהודגם כאן כובשת הטכנולוגיה החמרית במהותה, את כל התחומים האנושיים והרוחניים של חיינו. מבחינת הדמוקראטיה טמונה סכנה גדולה בטכנולוגיה, מפני שהיא מתימרת להיות מועילה ביותר לרעיונות הדמוקרטיים. הטכנולוגיה מעמידה פנים כמי שפועלת באופן בלעדי למען רווחתם של בני האדם, והיא רואה מטרה זו כזהה למטרותיה של הדמוקרטיה. לשם הצדקת עצמה מתעלמת הטכנולוגיה מן המחיר הכבד שהאנושות נאלצת לשלם תמורת רווחה זו. אין בכוונתי להטיל פסול בכל טכנולוגיה ובכל מדע. זה יהיה מאוד חד צדדי ויהיה בה משום התכחשות לאמת. אני גם אינני רוצה להתעלם מן התועלת העצומה הן במדעים השונים והן ביישומים של הטכנולוגיה בתחומי הרפואה, בתחומי ההוראה ואפילו בתחומי התעשייה החשובים לחיינו. ואולם, לאור האגרסיביות הרבה של תחומי החומר הנזכרים, לא נוכל להקדיש את זמננו כדי לפאר תחומים אלה, ובאותה שעה להתעלם מן הנזק הנגרם לתרבות, ומן המחיר שהאנושות נדרשת לשלם.

הויכוח הנטוש בתקופה האחרונה בין אנשי חינוך ואנשי אקדמיה אחדים מזה, ובין ראשי משרד החינוך מזה, איננה עוסקת בפרט זה או אחר מעניני החינוך, אף לא בפרט זה או אחר של אופי הדקדוק

מזה ושל מהות הספרות מזה, ואף לא בטיבם של מפקחים הראויים למקצועות אלה, אלא בנשמתה התרבותית של האומה. אם לא יפסק התהליך המתמיד של דלדול הרוח בישראל, קרובים אנו ביותר אל ביטול כל המותר שבין האדם, לחיה, לבהמה ולעוף. קרובים אנו מאד להתגלות כאוסף של בני אדם, שעקר המשותף שביניהם מצטמצם כדי דיבור, אכילה, שתיה, שנה, זיווג והנאות המשחק והבידור. עקרון החופש הוא הקובע את מהלך החיים, והאדם החדש אינו מוכן לקבל, לא מגבלות של המוסר ולא של הדת, וכפועל יוצא מהם אף את החוק הוא מקבל רק מפני שהוא כפוי עליו. זה מכבר הודה אחד העיתונאים בכך, שהישראלי המצוי כמעט ובכלל אינו צורכן של תחומי הרוח המצוינים, כגון הספרות, האמנות, המוסיקה, הפילוסופיה ודומיהן.

אמנם גם אני כרבים מחברי דואג לגורלה של הספרות, אבל יותר ממה שאני דואג לה, דואג אני לגורלם הרוחני של הדורות הבאים אחרינו. אנשי קידמה כביכול, ובעלי השכלה כביכול, מיני אקדמאים ומיני מנהיגים היושבים ליד הגה השלטון של מדינת ישראל, חורצים את גורל הדורות הבאים באמצעות ועדות או בלעדיהן, להיות על אף כל ההתקדמות הטכנולוגית לא יותר מטכנוברברים שמבחינות רבות גרועים הם בהרבה מן הברברים הפשוטים הידועים לנו מן ההסטוריה. חשוב מאד לדעת בענין זה, כי על אף האפנה הנפוצה הנוטה לעיסוק אינטרדיסציפלינרי, ערוב התחומים בין מקצועות שוני דמות, שוני מהות ושוני מטענים שכליים ורגשיים כגון הדקדוק והספרות יש בו משום הפיכתה של התרבות האנושית המאורגנת, למין תרבות כאוטית של מגדל בבל. המצב בחינוך הישראלי חמור במיוחד לאור העובדה, שבגין רגשי נחיתות מזה, ובגין חששות אכסיסטינציאליים מזה, מלווים תהליכים כאוטיים אלה, בנסיונות נמרצים של קידום כל תחומי הטכנולוגיה, לעתים על חשבון התחומים ההומניסטיים.

התרבות, על אף שהיא משמשת מבנה-על הכולל כמרכיב שהוא חלק ממנה עצמה, אף את המדע ואף את הטכנולוגיה, עומדת בעצם מהותה כניגוד לשניהם. דומה הדבר ליחסים שבין מערכת הדחפים לנפש האנושית הכוללת. רק כאשר הנפש הצליחה להכניעה את הדחפים באמצעות הסופר אגו, אם להשתמש במונח של פרויד, אנו יכולים לדבר על נפש אנושית. כך גם בתרבות, רק כאשר התרבות באמצעות אידיאה רוחנית עליונה, כפי הסברו של מ"מ בובר מכניעה את היסודות החמריים הגסים שבתוכה המנוגדים לה במהותם, היא יוצאת מתחום הקטגוריה של הציוויליזציה החמרית, ועולה לדרגה שאנו יכולים לכנותה בשם תרבות. תרבות זו נוצרת תמיד באמצעות היסודות הרוחניים, ולפי בובר אפילו דתיים של הקולקטיב, מפני שאותה אחדות של דעות, תפיסות והרגשות הנחוצות להוצרות התרבות, קיימת אך ורק בתחום הדת. מן האמור עולה גם, כי התהוות של תרבות אפשרית רק במסגרת הקולקטיב של גזע, עם או שבט; היחיד, ואפילו הגאוני ביותר, לעולם אינו מסוגל ליצור אותה. מתברר גם לכל מתבונן, כי התרבויות קשורות בדתות באלפי נימים דקים שכמעט ואין להרגיש בהם. כך נקשרו העמים הלטיניים, ההונגרים והפולנים לדת הקתולית, העמים הסלביים לכנסייה היוונית-אורתודוכסית, והגרמנים, הסקנדינבים והאנגלים לכנסיות הפרוטסטנטיות. גם בשאר חלקי העולם יש קשר בין הדתות לגזעים ולאומות, אבל רק היהדות הרחיבה את הקיפה של הדת ויצרה חפיפה מלאה בין השניים. תולדות האומה, לשונה, מנהגיה, ארגונה החברתי, לבושה, נימוסיה ואורח חייה, כולם מעוגנים במצוות הדת, עד כי חלק אחד מארבעת חלקי השולחן ערוך נקרא בשם **אורח חיים**.

כבר הראתי בשורה של מאמרים, ומקווה אני עוד להוסיף על הראשונים, שתקופתנו בכללה מאיימת על קיומה של התרבות, ומבשרת התהוות של ברבריות חדשה משני כיוונים עיקריים. איום אחד צומח מהשתלטות הטכנולוגיה על חיינו, והאיום השני מן החילון של חיינו עד כדי השחתת כל יסודות הקדושה שמלאו אותם עד לפני זמן לא רב. דברי אלה אינם כמובן דמיונו של יחיד, אלא מתבססים הם

על תפיסותיהם של רוב חוקרי התרבות המודרניים כגון בובר, סימון, גיאורג סטיינר, ריימון ארון, אורטגה אי גאסט, אלווין טופלר, רות בנדיקט, ארנסט קסירר, דורותי לי ורביס אחרים, ומבחינה מסוימת אפילו על תפיסותיהם השונות זו מזו של קרל יאספרס ושל אלבר קמי. מן הראוי עוד להוסיף להקדמה זו, כי הספרות הנה תחום מרכזי שניזוק ביותר מפעולותיהם ההרסניות של הטכנולוגיה ושל החילון. בהיותה השתקפות לשונית של ערכי חיינו, נוחה היא ביותר לשמש אוביקט לבטויים האגרסיביים של עולם הערכים החדש. כל בני האדם סבורים שהם מומחים בתחומי השימוש בלשון, ועל כן מנסים הם להפעיל כוחם על העולם הפיקטיבי המצוי בתוך הספרות ובעזרתו של עולם זה, אף על עולמנו הממשי.

נפתח את הדיון בסכנותיה של הקידמה הטכנולוגית לעולמה הרוחני ולעולמה השוויוני של האנושות. מאות, ואולי אלפי ספרים נכתבו בנושא זה, וכל אלה לא הצליחו לרסן את דהירתו המטורפת של הגולם הזה, הקם על יוצרו והורס כל חלקה טובה. גדולי האנטרופולוגיה של האנושות המודרנית כרות בנדיקט [Ruth Benedict, 1953]. New York (1934) A Mentor Book, Culture, Patterns of או כאורטגה אי. גאסט [אורטגה אי גאסט- מרד ההמונים, זמורה, ביתן, מודן, תל-אביב תשל"ה]. ורביס אחרים שאין אנו צריכים למנותם שוב, כבר הראו כי מנקודת מבטם של הרוח, התרבות והחינוך החברה המודרנית הנה פרימיטיבית יותר מכל החברות שהיו קיימות אי פעם בהסטוריה. רות בנדיקט מראה כי אם קנה המידה להצלחתה של חברה היא היכולת להעביר את תרבותה לדורות הבאים, כי אז החברה המודרנית הנה כשלון גמור יחסית לחברות הקודמות לה. דברים אלה הנם מוכחים, ברורים וקיימים, אלא שהנוגעים בדבר מעלימים עיניהם, מפני שעובדות אלו אינן משתלבות בתפיסת עולמם. גלימת ההומניזם שהדוגלים בקידמה עוטים על עצמם, לא נגזרה מן האלטרואיזם, אלא מן האגואיזם הצרוף. הדאגה היתרה לשוויון, לחופש ולפלורליזם לא את הזולת היא משרתת, אלא כל כולה מרוכזת בזכויותיו של האני האגואיסטי. כך למשל לוחמי הקידמה ההומניסטית בישראל אינן דואגים בכלל לרווחתו של הציבור הדתי, להבטחת צרכיו וזכויותיו כמקוואות וכבתי כנסת, ואוירה נינוחה ביחס לדת שאינה פוגעת ברגשותיהם. כל אלה הכרחיים הם לציבור הדתי והחרדי לא פחות ואולי הרבה יותר מאשר כדורגל ושאר ענפי הספורט, חוף ים מסודר וקולנוע, לחילוניים. במקום שאין בו מקווה טהרה ציבור דתי פשוט אינו יכל להתקיים. כל דאגתה של ההומניזם הדימוקרטי מתמקדת בנוחותם הפרטית, כדי שיוכלו לנסוע בשבתות גם בכבישים העוברים בקרבה צמודה לשכונות הדתיות, וברצונם לקנות חזיר בכל מקום, ולקבל אותו בכל המסעדות. כן חשוב להם לאכול חמץ בפסח דווקא, ובפרהסיה דווקא, אף שהם יכולים לאכול אותו כל השנה בלי לפגוע ברגשות הזולת. מעולם לא מצאתי, לא בעל-פה ולא בכתב התלבטויות של לוחמי הקידמה, שמא הם מגוימים בזילזול כלפי זכויות הזולת. אגואיזם זה, של אנשי הקידמה גורמת להם, גם אם אין הם מודים בדבר, להמשיך ולהתקדם לא רק לקראת השחתת כל עולמם התרבותי, שלהם עצמם ושל הדורות הבאים אחריהם, אלא היא גם מחסלת את אפים ההומניסטי והדמוקרטי. התקדמות זאת נמשכת כל עוד יש סכוי שיתרונות ההווה המתקתק יעמדו לרשותם בצורת חופשתו של הפרט, בצורת זכויות האדם המתאמות בדיוק לגזרתם הפרטית, בצורה של שיוויון שאינם ראויים לו ובצורה של פלורליזם. כל זה בא כמובן על חשבון זכויותיו של הכלל, גם אם כלל זה ראוי מהם בהרבה לחופש פעולה, ומועיל יותר לפרטים המרכיבים אותו. לשם החיים הנוחים שחופש הפרט וגרורותיו מבטיחים מוכנים ההומניסטים המדומים הללו לדכא כל מתנגד גם אם מדובר בכלל החברתי, או בתרבות הקולקטיבית ההיסטורית של האנושות כולה.

הפניה אל עולם החומר בכלל ואל החמרנות כתכונה אנושית בפרט באה אצלם בתקוה שצאצא מודרני זה של האלילות הקדומה יעזור להם להשיג את מטרותיהם ההדוניסטיות. מה שלא הושג במאה ה- 19

על ידי התעשייה, ומה שלא ניתן להם על ידי הטכנולוגיה המודרנית, אולי תושג בעזרת הטכנולוגיה האלקטרונית הגבוהה. לאחר מחשוב הבנקים בא תורם של כל השאר. משרדי הממשלה, התעשייה, האוניברסיטאות, בתי הספר, והיום כבר ממחשבים את גני הילדים. אמנם לא נמנה כאן כרוכל את כל הנוקים שהמכשיר מביא על דרכי החשיבה של בני האדם, על היחסים הרגשיים שביניהם ועל דחיקת רגליהם של התחומים ההומניסטיים האמיתיים מתוך ספירות חיינו, אבל גם לא נימנע מלומר דברים עקרוניים אחדים על השפעת המחשב על חיי האדם המודרני.

מי קבע שהמחשב אינו מוטציה חדשה של צורת חיים אנושית? שואל אותנו ברצינות מדהימה סימונס גאף המחבר של הספר [Geoff Simons, *Alive? Computers Are*, Boston Birkhauser, 1983]. ושל הספר [Geoff Simons, *Life, Computer of Biology*, Harvester Wheatsheaf, Sussex, 1985]. בסגנון רציני עד אימה הוא דן בתכונותיו ה- "אנושיות" של המחשב ומנחש אפילו מה שהיום כבר נחשב מקובל בעיני הפרברזי של חיי מין באמצעות הוד מעלתו ה- ג'ו ל. ס. כמי שאינו נמנע מלנצל את היתרונות המסוימים מאוד שמציע גולם זה, אני יכול לסכם את מאמציו באימרה האומרת כי **גולם נשאר גולם לעולם**. גם אם יצליחו פעם, דבר שאינני מאמין בו כלל, להעניק לו בינה מלאכותית. ועתה אינני יכול להמנע מן השאלה העולה וצפה אצלי בעצמה, בלי שאוכל להפטר ממנה. **מי קבע שהמחשב אינו מוטציה חדשה של האלילים החמריים והמגושמים שאברהם אבינו עשה טיפל בהם ברוב חכמתו באמצעות פטיש של חמישה קילב@** ואולם רב הספק אם יש בין בני דורנו צאצאים רוחניים אמיתיים של אברהם אבינו. בני דורנו הם צאצאי נמרוד, וכמוהו מכורים הם לעבודת האלילים החמרית והמגושמת.

אינני רוצה להראות תמים, ואינני בא לומר, שיש בידי מישהו די כוח כדי לגבור על הגולם הטכנולוגי שיצרנו במו ידינו. קיומו של גולם זה הנה עובדה, ועובדה היא גם שהוא יותר ויותר משתלט על חיינו וקובע את גורלנו. ואולם, בטוח אני, שאנו אשמים בהחלט בעצמנו באסון, שהאדם הטכנולוגי (שעליו מדבר ויקטור כ' פרקיס) עלול להביא עלינו. אדם זה מתפתח יום אחר יום, ואנו איננו עושים דבר לשם חינוכו ולשם איזונו ההומניסטי האנושי. אנו עסוקים יותר מדי בקידמה, ואיננו משתדלים להביא את האלוקים לליבו של אדם זה. והנה אדם זה הנו חסר מצפון וחסר כל ריסון, ואף אין הוא יודע מוסר אמת מהו; ויחד עם זה הוא שולט על כוחות טכנולוגיים אדירים. על בסיס אדם מעוות זה תתהווה בעולמנו אנושות כזאת, שהמוני ג'ורג' אורוול מספרו **1984**, או המוני אלדאוס הקסלי מספרו **עולם אמיץ חדש** יחווירו לעומתם מרוב תמימותם. וכך אומר לנו גם **ויקטור כ' פרקיס** בספרו על אודות **האדם הטכנולוגי- [עם עובד, תל-אביב 1971]**. "האם האדם החדש אשר קנה לו שלטון בכוחות כמעט אלווקיים מתת הטכנולוגיה, יהיה צרוף של האירציונליות הבהמית של האדם הפרימיטיבי עם תאוות בצע ויצר השלטון המחושבים של האדם התעשייתי? זו תהיה הזוועה במלא התגלמותה". (עמ' 34).

לחזון אימים זה מוסיף פרקיס ניסיון להרגיע את רוחנו, אלא שדברי ההרגעה שלו, יותר משהם מרגיעים, הם עוד מגבירים את האימה. וכך הוא כותב:

"מכל מקום, אין בנמצא כל ראייה שהאדם הטכנולוגי יהיה אלים יותר מן האדם התעשייתי וודאי שלא מן האדם הקדם-תעשייתי, אולם תמיד אורבת הסכנה, שבהשפעת הטכנולוגיה תיעשה האלימות פחות "ממשית" ויותר טעימה. היכולת להשמיד עיר שלמה המשתרעת מתחתך על - ידי הטלת פצצה אחת, עלולה להגיס ליבו של אדם באלימות, הרי זו פעולה שבעת ובעונה אחת היא אלימה פחות וגם יותר מאשר שיסוף

גרוננו של אויב. טכנאים רבים אשר בעיניהם תיראינה סדרות טלוויזיה מסוימות כמחרידות, ואשר יזדעזעו באימה עצם המחשבה על הכאת זולתם, אינם חשים יסורי-מצפון כלשהם בהכנות לקראת לוחמה גרעינית". (האדם הטכנולוגי, עמ' 190-191).

גם נייל פוסטמן בספרו *Culture to Surrender of The Postmann, TECHNOLOGY* [Neil York 1993]. *New Books, Vintage Technology*, הטכנולוגיה. אמנם הוא סובר שהניגוד הנוצר איננו ניגוד בין התחומים ההומניסטיים ובין המדעים ולטכנולוגיה, אלא בין הטכנולוגיה לבני האדם בכלל. תפישה זו לא רק שאינה מצמצמת את הבעיה, אלא עוד מרחיבה אותה ביותר. ראיתו מברשת לאנושות ימים קשים ביותר, שבהם הפגיעה באדם ובכל דבר אנושי הולכת ומעמיקה מיום ליום. לפי פוסטמן נקבעות הן האופי והן המנטליות של התקופות תמיד על-ידי מצבן הטכנולוגי. השם **תקופת האבן** אומר כמובן הרבה יותר על התקופה, מעצם הקביעה לגבי החומר שממנו נעשו הכלים, וכן **בתקופת הברונזה**, וכן **בתקופת הברזל**, וכך גם כמובן בתקופה הנקראת **תקופה תעשיתית**. לדרכי העיבוד של הכלים ולדרכי העבודה בעזרתם, השפעה רבה אפילו על דרך החשיבה של התקופה. אריגת היד יצרה תקופה עם אדון פאודלי, ואילו תחנות הקיטור יצרו חברה תעשיתית קפיטליסטית. על פי עיקרון זה מציע נייל פוסטמן חלוקה חדשה לתקופות ולתרבויות. הוא מדבר על שלש תרבויות. **1. תרבות המשתמשת בכלים. 2. תרבות של טכנוקרטיה. 3. תרבות של הטכנופולי.** לפי דעתו בתרבות שמשמשת בכלים, לעולם שולט האדם, נכון יותר, היסוד הרוחני שבאדם, בכלים. גם כאשר כמות הכלים עצומה, ומגיעים בעזרתם להשגים גדולים, כגון בבנין הפירמידות או הקתדרלות, לעולם אין הכלי משתלט על תרבות האדם. תמיד האידיאה הרוחנית היא ששולטת, כמו במבנה הגוטי החשוך והגבוה, בעל המגדלים הפורצים אל על של הכנסייה הקתולית, המשמשת ביטוי הולם לתפישה של איש ימי הביניים. משהו בכיוון זה כבר שמענו מפי מ"מ בובר במאמרו "על התרבות" בספרו, [מ.מ. בובר, *פני אדם, מוסד ביאליק, ירושלים 1965*]. שראה בכנסייה הגותית את התגלמות הרוח הקתולית של ימי הביניים.

מזעזע הוא שגדולי המדע לא היו מודעים, לא בימים הקדומים ולא בימינו להשלכות של תפישותיהם, או של המצאותיהם. לא קופרניקוס, לא קפלר ואף לא גלילאו מעולם לא חלמו לגרום להתנגדות כלשהי לכנסייה. קביעה זו נכונה גם לגבי מדענים מאוחרים יותר כדרוויין, כפרויד, וכמו רבים אחרים, ממש עד ימינו אלה. קופרניקוס היה מאמין אדוק בדתו בלא פקפוקים, בשעה שהתבררה לו השיטה ההליוצנטרית השולטת בעולם. אילו ידע את השלכות תגליתו על האמונה הנוצרית ועל ערכי המוסר, אפשר והוא היה שומר הכל בסוד, והדברים היו מתגלים אולי מאות שנים מאוחר יותר אם בכלל. מכל מקום ברור, כי אם הארץ איננו אלא כוכב קטן, צדדי, חסר חשיבות וחסר יציבות, בלא מקום קבוע בקוסמוס, הסובב יחד עם כוכבים אחרים סביב מרכז חשוב ממנו, כי אז גם האדם מאבד מחשיבותו כנזר היצירה. הוא הופך יצור חסר חשיבות שאיש אינו שם אליו את ליבו, וודאי שאף לא האלוקים. הרגשה זו שונה תכלית שינוי מתחושתו הבוטחת של האדם שלפיה כל היקום נוצר למענו. בימנו נראית האמונה בהשגחה הפרטית כאמונה פרימיטיבית, לא מפני שיש למישהו הוכחה כי אכן כך הדבר, אלא פשוט מפני שהתפישה בענין ההשגחה שוב אינה הולמת את התפישה הכוללת שלנו על היקום. שוב איננו נמצאים במרכז, אלא בפינה נידחת של היקום, ועל-כן קשה להעלות על הדעת שהאלוקים ישים אלינו את ליבו. בתפישה זו מצויה כבר ההכנה וההכשרה לקראת התפיסה האתאיסטית. נראה ברור, כי לותר שאמר על קופרניקוס שהוא "טיפש היוצא נגד כתבי הקודש" הבין מבחינתו ומן הבחינה הדתית והמוסרית את הבעייתיות הרוחנית של התפישות החדשות, יותר מכל אדם אחר באותה תקופה.

מכל מקום בשלבים הראשונים קיבלו הכלים השונים את שלטונה של האידיאה הרוחנית, המוסרית והדתית. והנה מתברר שעם המצאת הטלסקופ החלו הדברים להשתנות. הגילויים שנעשו בעזרת הטלסקופ הפכו את תפישת העולם הסטטית, השלווה המוסרית המתמידה של האנושות, לתפישת עולם שלפיה כולנו נמצאים בתנועה מתמדת. כל רגע אנו במקום אחר, ולכן אנו חסרי כל יציבות, וכמונו גם תפישותינו המוסריות הדתיות והמדעיות. גם כפיית השעון האחיד על הכנסייה מראה, שמענה משתלטים נציגי העולם החומרי על נציגי עולם הרוח, והכוח החומרי מתחיל לגבור על הכוחות הרוחניים המקודשים. הכנסייה ניסתה לסגור את טחנות הקמח במקומות רבים באירופה, מפני שאלה הפכו למרכזים של זנות. גם כאן ניצח החומר את הרוח. הטחנות הפכו כל-כך הכרחיות לחיים, ששוב אי אפשר היה לעשות נגדם דבר. לאט לאט החלו להתגלות הניגודים והסתירות בין נקודות הראות המדעיות והאינטלקטואליות, לנקודות הראות המוסריות והתיאולוגיות.

עלינו להדגיש כאן, כי הדמוקרטיה, שכל עיקרה בנויה על התפישות האינטלקטואליות, נוקטת כמונן עמדה, שגם אם איננה אנטי-מוסרית ממש, היא לפחות עמדה א-מוסרית. בגין אופיו התיאולוגי אין המוסר מתיישב עם תפישותיה של הדמוקרטיה על חופש ועל שיווין. ברור גם כי התפיסה של הטכנוקרטיה אינה מתיישבת באופן משלם עם העקרונות הדמוקרטיים כגון חופש, פלורליזם, שוויון והכרעה של רוב. הואיל והטכנוקרטיה נשענת על יסודות כיעילות, ככשרון ומצוינות, כהתמדה וכשאיפות אישיות ומיוחדות, והואיל והיא יוניפורמית ביותר, אין היא יכולה להתייחס לדמוקרטיה, אלא יחס אמביוולנטי. נראה, כי ביקון היה הראשון שהבין את ההשלכות הרוחניות של השתלטות הכלים על האדם, אבל הוא לא היה מוטרד מהשלכות אלו. ביקון לא בקש, אלא להפיץ את מסקנות המדעים להמונים בדרך היעילה ביותר. והתוצאות לא אחרו לבוא. לאט לאט אבדו למנהגי החברה ולמסורת הדתית והמוסרית כוחם והשפעתם על ההמונים ועל מנהיגיהם. במקומם בא כוחה של הצריכה הציבורית והפרטית, והוא הפעיל את התעשייה הטכנוקרטית. עם זה רק כמאתיים שנה לאחר ביקון הפכה הטכנוקרטיה לבעלת השפעה של ממש על התפישה האירופית. בשלב זה השפעת הכלים על עולם הרוח כבר היתה חשובה, אבל היא פעלה עדיין באיטיות רבה.

הענין נעשה חמור יותר בשלב השלישי של התפתחות הכלים והשפעתם על התרבות. כבר בטכנוקרטיה נתמלא העולם תקווה לחופש רב. האירגון החברתי היעיל והמהירות בתנועה נעשו המאפיינים של החיים החדשים. עתה אפשר היה להגיע לכל מקום במהירות גדולה ביותר. בכל זאת גם עכשיו עוד לא נכבש הכל. עוד נשארו קשרים בין האדם לעולם הרוח, לעולם המסורת הדתית, החברתית והסימבולית. תחומי הרוח נעשו אמנם משועבדים לחומר אבל עוד נשמרה משהו מהשפעתם, בעיקר על חיי החברה. נותרו ערכים של חיי משפחה, היה עוד ערך לטכסים ולמיתוסים דתיים, חברתיים ופוליטיים, נשאר עדיין תפקיד למוסר ואפילו חכמת הזקנים זכתה עדיין ליחס של כבוד. ואולם עם התעצמות המאפיינים של מה שפוסטמן מכנה בשם טכנופולי, כל זה משתנה ולובש צורה חדשה. עתה התהליך מהיר למדי אף כי לא תמיד הוא גלוי ומורגש. הטכנופולי אינו הופך את יסודות העולם הישן לאילגליים או ללא מוסריים, או לא פופולריים. הוא עושה את הדבר האפשרי החמור ביותר. הוא פשוט מתעלם מן העולם הישן, והופך את יסודותיו לאי-רלוונטיים. הוא פשוט מגדיר מחדש לפי תפיסתו השרירותית מה זה דת, מה זה מוסר, מהי אמנות, מהי אמת, מהו צדק, ומהם הסטוריה, פוליטיקה, אינטליגנציה וכד', באופן שהגדרות החדשות יתאימו לדרישות הטכנולוגיות, המדעיות והכלכליות של התקופה.

דוגמה חיה לדבר זה אנו מוצאים ביחס החדש אל הדת בישראל. אינני מתכוון כאן לא לעזיבת הדת ולא לחזרה בתשובה, אלא ליחס המתגלה אצל דוברים מסוימים של הציבור כלפי הדת. מאות שנים

ידענו בדיוק מהי הדת היהודית. לפתע קמו אנשים "מתקדמים" והגדירו הכל מחדש. בהגדרות החדשות הם קובעים דת ישראל מהי, הם קובעים גם מיהו יהודי והם קובעים מה מוסרי ומה איננו מוסרי. קנה המידה לקביעה זו איננו אימננטי ליהדות, אלא הוא סומך על יסודות חיצוניים של תרבות אירופה, ועל עקרונות הפסוידו הומניזם שאנשים אלה סוגדים לו. על סמך קני מידה לא רלוונטיים אלה, הם קובעים גם כיצד עורכים טכסים ביהדות. מה שחשוב להם הוא שטכסים אלה לא יתנגשו עם תפישותיהם הליברליות. כך הם קובעים כיצד לערוך ברוח תרבויות המערב טכס של ברית מילה, טכס של נישואין, טכס של גרושין, של חליצה של קבורה וכד'. מובן שבמצב כזה לכל זרם הגדרות משלו ויש לנו כתוצאה מכך, לא דת יהודית אחת, אלא דתות הרבה, וכולן תובעות לעצמן את הראשוניות ואת הבלעדיות, גם אם הן מתירות חילול שבת, מבטלים דיני כשרות והן מתיצבות בניגוד מחלט מול היהדות ההיסטורית. כך הוא הדבר כמובן גם ביחס למוסר, וכך ביחס לנישואין, החינוך, המשפט ועוד. הכל מוגדר על פי אפנת הרגע. מכל האמור יוצא שהטכנופולי הוא מין טכנוקרטיה טוטליטרית. הסמל הוא הנרי פורד ומפעליו, ואין פלא שאלדאוס הקסלי בספרו עולם אמיץ חדש מחלק את "הזמן" לתקופה שלפני פורד ולתקופה שלאחריו, בדומה למה שנעשה ביחס לשנת לידתו של ישו הנוצרי.

העובדה, שהטכנופולי האגרסיבי והכובש מצא כר להתפתחות דווקא בארצות הברית, מרמזת, שיש להתפתחות זו קשר הדוק למדי לקפיטליזם ולמשטר הפוליטי שלו, לדמוקרטיה. רק בספירה זו יכל להתפתח כוח טכנולוגי רב עצמה ותובעני, שבניתו תובע מצד אחד כסף קפיטליסטי, ומצד אחר חופש דמוקרטי. ואולם עקרונות הטכנולוגיה והמדע נוהגים מנהג קוקיה, ומגרשים ואפילו מחסלים לאט לאט, באמצעות התביעה לכשרון ולמצוינות, לשאיפות גבוהות וליזמה, וכן על ידי התביעה לאמת אחת, להגדרות אחידות וחד משמעיות, לחוקים אחידים ולביטוי העולם בנוסחה אחת, את ערכי החרות והפלורליזם. מרוב "הערצה" לקידמה המדעית, איש אינו שם לב להשפעות אלו, ובמקום ראייה מפוקחת של כל התחומים, מסתפקים בהאשמת הדת, כאילו היא, ורק היא אנטי פלורליסטית כובלת ומונעת מן האדם את חופשתו. כך מתגלה הקשר ההדוק, אך אמביוולנטי בין שלושה אלה, המדע והטכנולוגיה האלקטרונית החדשים, הקפיטליזם והדימוקרטיה. בעולם משולש זה הופכים ערכי המוסר, ערכי הדת, ערכי הצדק הסוציאלי, או כל צדק אחר, וכן גם ערכי האמת, פשוט לאירלוונטיים. אין זה מקרה כלל, שבתקופתנו נמצאות כל התנועות הסוציאליסטיות במצב של התנוונות. לכן גם מה שנקרה היום בישראל בשם "שמאל", באמת רחוק הוא אלף פרסה מן התנועות הדואגות לרווחת ההמונים. נוסף לזה, במדע אין כל אפשרות לקבל את דעת הרוב, ובזה חותרת הקידמה גם תחת אשיות העיקרון המרכזי של הדימוקרטיה. בעולם זה אנו הופכים לבעלי חוב המשלמים כל העת את המחיר הכבד של ההתפתחות הטכנולוגית. פוסטמן טוען כי אלמלא המציאו את ספינת הקיטור, את הרכבת ואת האוירון, היינו מתרחקים פחות מבתינו, והיינו נזקקים פחות לטלפון, לטלגרף ולרדיו, כדי להוודע מה גורל ידידינו וקרובינו שהרחיקו אל מעבר לים. עתה, מאחר שהמציאו אותם, אנו משלמים את המחיר.

מובן שאין להתבונן בקידמה באורח חד צדדי, וחיבים להודות אף ביתרונות שהוא מעניק לחיי האדם המודרני. אין ספק שיש יתרונות רבים הן לספינות, הן לרכבות, והן לטלפון. כל תרבות חייבת לנהל דיאלוג עם עולם הטכנולוגיה ולהגיע איתו לקונצנזוס כלשהו. ואולם דווקא מסיבה זו אסור לנו להתעלם מן המחיר שהתפתחות הקידמה גובה מאיתנו. לפי טענת פוסטמן, יוצרות הטכנולוגיות החדשות מילים חדשות. מקלדת, טלגרף, אודויוזואלי, שלט-רחוק או פשוט "שלט", לווין וגם נערת-ליווי ודומיהם לרוב. בזה כמובן אין עדיין כל רע, מפני שכל אלה הן לצורך. ואולם טכנולוגיות חדשות משנות גם את המשמעויות של מילים ישנות המעוגנות עמוק בתרבות, שבה יש להן מובנים קבועים וברורים. עם השימושים החדשים נהרסת כל המערכת התרבותית הישנה, כי המילה נכבשה על-ידי

הטכנולוגיה החדשה, ושנתה לחלוטין את משמעותה. המילה "אינפורמציה" נתנה בתחילה תאור למסירת מידע בעל פה. עם המצאת הדפוס הפכה המילה את משמעותה למשהו שנעשה באמצעות קריאה בספרים. עם המצאת העיתון השתנו גם התכנים הנמסרים ממידע משפטי, פילוסופי, דתי וכד', למה שאנו קוראים היום "חדשות". שניים חדשים באו עם הופעת הרדיו ועם הופעת הטלוויזיה. עתה עם הופעת המחשב עם משטחי האינטרנט האינסופיים כמעט, קבלה המילה הקף שקשה להעריך את גדלו. כך השתנו המושגים של האמת ושל הצדק, של חוק ומשפט, של ויכוח פוליטי, של פוליטיקה, ושל דעת קהל. כולם אבדה להם יציבותם, והפכו יחסיים. לפני שנים לא רבות נחשב "השמאל" הפוליטי כמפלגה הדואגת בראש וראשונה לרווחתם של העמלים. הם היו קשורים באלפי נימים חזקים לפרולטריון. והנה מן הרגע ש"מפ"ם" התאחדה עם "רץ", שהיא תנועה בורגנית מובהקת, נקבר הרעיון הסוציאליסטי בארץ ישראל קבורת חמור, ולפרולטריון שוב אין כל ייצוג בחיים הפוליטיים בארץ, על אף שיש מפלגות רבות הנחשבות כ"שמאל". המשמעות של המילה "תורה" הפכה ל"תיאוריה" עד שמשמשים אפילו בביטוי "תורת דרווין", ששני מרכיביו סותרים זה את זה. באופן דומה לזה הפכה האהבה לסקס (כגון בביטוי "לעשות אהבה"), ולדברים הללו דוגמאות לרוב. המילים הן אותן מילים ממש, אך משמעותן שונה ולפעמים אפילו מנוגדת למשמעות הקודמת. הטכנולוגיה הביא עלינו מחדש את גורל דור הפלגה, שבשאיפתם לתפוס את מקום האלוקים, מרוב רצון להיות יותר ממה שהם, אבדה להם לשונם ששימש כסימן הכר מובהק לטיבם האנושי.

דווקא המילים היום יומיות של חיינו הן המושפעות ביותר. המילים "זכרון" של מחשב, "מוח" אלקטרוני עברו שינויים מהפכניים ממש. הצרה הגדולה ביותר היא, שאיש אינו טורח להעמיד אותנו על השינויים, ואף אנו איננו חשים בדבר ואיננו טורחים לשאול. התופעה הנה גורלית, כי הבנה נכונה של המילים היא השגת מידע, ומידע הוא כוח, ומי ששיג יותר מידע משיג יותר כוח. מי שאינו יודע את המשמעויות החדשות של המילים הוא מפסיד מידע, ולכן גם מפסיד כוח. השוויון בין בעלי מקצועות שונים נהרס, ואין לו תקנה עולמית. הכוח שהשיגו לעצמם אנשי הטלוויזיה למשל, הרסה לחלוטין את מעמד המורים, שמקודם היה כל המידע מופקד בידם. הדבר הגיע לידי כך, שבאוניברסיטה שבה אני עובד, הודיעו אנשי המחשב שהם מוציאים מן השימוש תכנה שכל החוקרים בהומניסטיקה נזקקו לה. החוקרים נאלצו להניח לעבודותיהם, ולהתפנות ללימוד תכנות חדשות. פרוש הדבר בשבילם, לעסוק בהכנת כלים חדשים לעבודתם, אף על פי שהם היו מרוצים מן הישגים. כפיה זו נעשתה בדרך אלימה ביותר. נקבע תאריך שבו כל החומר המצוי במאגרי המחשב ימחק. מובן שהחלה מנוסה של כל מי שחשש לאבד פירות של עבודת שנים. בדרך זו הובהרה לכול עליונותם המחלטת של ה-"קומפיוטר-טרקטוריסטים" על האקדמאים הוותיקים והתמימים, ואין פוצה פה ומצפצף.

המחשב יצר אפשרויות חדשות, אבל חייבים אנו לשאול לטובת מי האפשרויות הללו נוצרו. פועלי הפלדה, בעלי המכולת הקטנים, מוסיקאים, חייטים, סנדלרים ודומיהם רק הפסידו. נטילה אגואיסטית לא מבוקרת זו של כוח ושל עצמה על ידי אנשי הטכנולוגיה לעצמם מצד אחד, ומצד אחר דחיקת רגלי זולתם שעיסוקם בתחומי הרוח מהווה כמובן תהליך אנטי דמוקרטי מובהק. האירוניה הקרובה להיות צינית בתהליך זה היא בכך, ששוב איש אינו שואל אפילו שאלות למה, מדוע, עד מתי, ובאיזו זכות? מידי הכוהנים הבכירים ביותר של הטכנולוגיה מקבלים את הכול בדחילו ורחימו, ואיש אינו מעיז אפילו לחשוב על ערעור או על התקוממות. ואף-על-פי-כן עומדת השאלה הנוקבת בעינה. למי תביא הטכנולוגיה החדשה תועלת ולמי היא תגרום נזקים? שאלה זו אין נוהגים לשאול אותה, ונראה שנוצרה איזו קונספירציה נגד המפסידים ממילא, ולטובתם של המרוויחים.

לפוסטמן דעה נחרצת גם כלפי תופעות טכניות מזיקות קודמות. אחת מהן היא עתיקת ימים, אבל נזקה אינה פחותה בשל כך. לדבריו, ביטוי השגים רוחניים באמצעות מספר הוא בעצם השלטת הטכנולוגיה על עולם הרוח. דבר זה הוא מעשה בלתי הולם לחלוטין, מפני שעל פי ההגיון הפשוט בשום אופן אי אפשר לבטא איכויות רוחניות בכלים של כמות. ואלם מישהו המציא את הטכניקה הזאת עוד לפני מאות שנים אחדות, ומאז אין מרפים משיטה זו. היא פשוט נוחה לשימוש, ואיש אינו מוטרד מאופיה האבסורדי. אפילו שיטות החינוך המתקדמות ביותר נשענות עליה. רק פה ושם, ורק ביחס לכיתות הנמוכות מאוד אתה שומע ציפצוף דק של הסתייגות. כאן אנשי הקידמה שותקים. ואין פלא, מפני שבאמת אין הם פחות נבערים מן הציבור שהם מגנים, ובמקום של בעיות רוח מהותיות אין להם הרבה מה לומר. באמת רק בישיבות החרדיות, רק בישיבות הגבוהות ובישיבות ההסדר, אין מודדים את הרוחני ואת האנושי שבאדם בשיטה אבסורדית זו של מדידה כמותית - חמרנית. לצערי הגדול, אף אני, כותב השורות הללו שבו בידי השיטה, ומודד בדלית ברירה בדרך זו את תלמידי. למרבה האירוניה, אי אפשר לעשות בעולמנו "המודרני והפלורליסטי" שום שינוי ממשי על דעת עצמך. "המערכת" של הקולקטיב הדמוקרטי שוחקת ומחניקה את הפרט לא פחות מן הדיקטטורה, וכל מי שחושב אחרת ורוצה להוציא מחשבתו אל הפועל נשחק טרם זמנו. פסיכולוגים, על-אף דעות חורגות פה ושם, אינם מסוגלים אפילו לתאר לעצמם את עבודתם בלי מספרי המדידה של האינטליגנציה ובלי הביטויים הסטטיסטיים למחקריהם. בדומה להם אף המורים לא יוכלו לתאר לעצמם את מלאכתם בלי הציונים המדרגים את תלמידיהם בשיטה הכמותית המקובלת. המזעזע בדבר הוא, שלא הפסיכולוגים, לא אנו המורים ואף לא הציבור שוב אינם חשים כלל עד כמה דרך מדידה זו הנה מוזרה ואינה הולמת את המציאות האמיתית.

לתופעה זו השלכות קשות על תקופתנו. ברוב האוניברסיטאות בארץ (ואלי בכל העולם), אורגנו כל הסדרים על פי מתכונת ההולמת בעיקר את מדעי הטבע. תנאי הקבלה נקבעו על-פי ציונים משוקללים בדרך מסובכת, והמבחנים הפסיכומטריים אף הם אינם נערכים לפי צרכי התרבות וההומניסטיקה דווקא. גם קידומם של המרצים וקביעת מעמדם נעשים בדרך דומה. מספר הספרים, ומספר המאמרים, ופעמים אפילו מספר העמודים והמקום שבו התפרסמו, הם הקובעים. הועדות המקצועיות לא תמיד מוכנות לעסוק בדיונים מהותיים על האיכות. היו אפילו הצעות שבקשו לרוקן את הועדות ה - "מקצועיות" הללו מכל סמכות מקצועית, עד שהכל יתנהל בדרך מכנית. עתה מנסים גם להגביל את הגיל שבו מרצה יכל להתקבל לעבודה או לעלות בדרגה. אדם מעל שלושים כבר נחשב זקן מדי כדי להתקבל. כל זה מותאם כמובן למקובל במדעים. בהומניסטיקה או בתחומי היהדות דרך זו היא אבסורד. בתחומים אלה נחשב אדם בן שלושים עדיין כחסר ידע מספיק, כי בגיל צעיר בשום אופן אי אפשר היה לו לקלוט את כמויות הידע הגדולות הנחוצות כדי לשמש בהוראה אקדמית. לא מקרא, לא ש"ס ולא פוסקים, לא אפלטון, לא אריסטו, לא הגל ולא קנט, ואף לא אלפי ספרי ספרות ופרושיהם ופרושי פרושיהם. ומה בדבר ההסטוריה היהודית והכללית? לעומת זה במדעים - כך אומר לפחות המיתוס - אדם בן שלושים הוא כבר לקראת סוף דרכו. אפשר, אולי שזה נכון, אף שליבי מגמגם בדבר. ביו אם הדבר כן ובין אם לאו, מדוע צריך לכפות את התפיסה הזאת על כל מקצועות היהדות וההומניסטיקה? על השאלה הזאת איש לא השיב לי תשובה המניחה את הדעת, ואף-על-פי-כן איש לא היה מוכן לוותר על השיטה. כך, כדרכם של הבריונים, כופים עליך את השיטה הלא מתאימה, רק מפני שכך היא רצונם של אנשי ה - "קידמה".

גם השעון המכני יצר מהפכה שהיתה לרועץ לכל היסודות האידיבידואליים והפלורליסטיים האמיתיים שלנו. במקורו הוא נוצר כדי לכוון את זמנם של הנזירים לפי צרכי עבודתם היומית בטכסים הדתיים, והוא בא למלא - להבדיל - את מקומם של "עלות השחר" ושל "צאת הכוכבים" בעבודת בית

המקדש. עד מהרה פרץ השעון אל מחוץ למנזרים, והעביר פעולתו לערים והתחיל לכוון את עבודת בעלי המלאכה ושוליותיהם. לבסוף הוא השתלט על בתי החרושת, ויצר תביעה אחידה כלפי כל פועל בזמן קבוע מראש, ותבע הספק אחיד מכולם. כל הפועלים נאלצו להכניע את הריתמוס הפרטי שלהם לתביעות השעון, ולעבוד לא לפי יכלתם הפרטית האינדיבידואלית, אלא לפי יכלת של הזריז והכשרוני שביניהם. כך התחיל המרוץ הקשה, המתיש והמתסקל עם הזמן. בתהליך זה מתגלה האופי האכזרי של השיטה הטכנולוגית המשעבדת את האדם לקצב שאין הוא מסוגל לעמוד בו.

אף פעולת הטלוויזיה גורמת לבעיות דומות. בהדגישה את הדמיון, את העלילה, את הנוכחות המיידית ואת הביטוי המוחשי בתמונות, היא מונעת מאיתנו את הצורך להשתמש ביכולת העיון וביכולת החשיבה הלוגית שלנו. היא גם מרגילה אותנו לחשוב שמיותר להתיגע קשה כדי להבין רעיון או מצב מורכבים ומסובכים. בטלוויזיה הכל מייד, והכל פשוט ומובן על-אתר ובלא צורך להרבות מחשבה. אין פלא שילדים שגדלו על המדיה חמש שש שנים, באים לבית הספר, ואינם מסוגלים להתרכז בהסברים אפילו למשך רבע שעה, הם מתקשים בלימוד הקריאה ואינם יכולים להרכיב משפט הגיוני הבנוי כהלכה, ואף קשה מאוד להסביר להם שהמשפט שלהם אינו שלם, וחסר ממנו משהו. כל הכישורים הללו דעכו אצלם, כי אין הם דרושים בשעת הצפיה בטלוויזיה. המחשב יוצר בעיה דומה בהרגילו את המשתמש לעשות פעולות מכניות על פי הזיכרון בלא כל חשיבה. נוסף לזה מבודדת העבודה מול הצג את האדם, ומרגילה אותו לעבוד עם עצמו בלא כל שיתוף חברתי. בניגוד להוראה בכיתה, שיש בה אינטראקציה בין מורה לתלמיד, והתמודדות תחרותית חברתית בין התלמיד לחבריו, מתיחד איש המחשבים עם המכשיר המטומטם, והוא הופך אינדיבידואליסט, עד שמתעוררת הסכנה שהאגוצנטריות תהיה בעיניו לתכונה המעולה שבתכונות.

בעיות מתעוררות גם בגלל מגמת המחשב לחקות את המורכבות האנושית. אמנם אפשר היום להודות בהצלחות מסוימות של חיקוי זה. ואולם עם כל זה נשאר המחשב בחזקת מכונה, על אפיה הנוקשה החסר כל גמישות אנושית. חוסר גמישות זו, כאשר הוא מתגלה אצל בני אדם, הוא יוצר אפקט הומוריסטי. לעומת זה, כאשר הוא מתגלה במכונה, אנו רואים אותו אמנם כמובן מאליו, ואף-על-פי-כן הוא מעורר רוגז ופעמים אפילו זעם כלפי המכונה. תסקול כזה או זעם כזה הינם חמורים ביותר, מפני שאי אפשר להפנותם כלפי המכונה המתה, ולכן אין אפשרות להטיל את האשמה במישהו. התחושה הנוצרת, היא של חוסר אונים, והאדם, שתדמיתו עברה בלאו הכי פיחות גדול, הופך קטן ועלוב עוד יותר בעיני עצמו. אין ספק שיש כאן סכנה המאיימת על צלם האנוש שלנו. לשם המחשת הענין אספר אפיזודה קטנה. במחשב שלי נגעתני כנראה בהסח הדעת בקליד שאינני מכיר את פעולתו במצב הנתון, וזה יצר מצב חדש, שבו כאילו התחלתי להשתמש בחומר שלי (בקובץ), בשטח עבודה אחר ולמטרה אחרת שמהותה נעלמה ממני. למחשב שלי זה היה מספיק כדי להודיע לי את ההודעה חסרת השחר הבאה: **אין אפשרות לפתוח את הקובץ כי הוא נמצא בשימוש של דב לנדאו**. עיון בעזרה הראה לי כי כדי שאני, דב לנדאו אוכל להמשיך בעבודתי על הקובץ, על הדב לנדאו האחר לסגור אותו תחילה. לדאבון הלב לא יכלתי למלא את מקומו של אותו דב לנדאו האחר, מפני שהגולם חסם את דרכי אל משטח העבודה שלי, ולא נתן לי אפשרות לגשת אל החומר שלי כדי לסגור את שטח העבודה. על השאלה מה עושים עכשיו, לא היתה לי כל תשובה. נסיונותי למצא את מיקומו של הקובץ עלו על סירטון. דברים מעין אלה לא לימדו לא בקורסים למחשב, ולא מצאתי להם הסבר בספרי העזר לתכנה. למזלי איני לי חשיבה מדעית, אלא חשיבה הומניסטית, והיא לחשה לי, שאותו דב לנדאו אחר, מאחר שהוא אינו קיים, גם אינו משמר את תוצאות עבודתו, וכך גם לא את שגיאותיו. כיון שכך, חשבתי שאם אסגור את המכשיר לגמרי, כל השינויים שמפריעים לי בעבודתי יעלמו. וכך היה. עד היום אינני יודע מה היתה הפעולה שגרמה לבלבל המסופר. ועתה אני מבקש, שאיש לא ינסה לשכנע אותי

שהאשמה היא בי בלבד, פשוט מפני שאינני יודע את התכנה במידה מספקת. כמשתמש פשוט אין אני יכול להתחייב להקדיש את חיי ללימוד איטנסיבי כמעט אינסופי של תכנות מחשב. אני רואה חובה לעסוק בעקר באותו תחום שלשם קידומו בחרתי, או נכון יותר נאלצתי או הסכמתי להשתמש במכשיר. לא יתכן שהמכשיר ישתלט על האדם וכפה עליו להזניח את עבודתו העיקרית ולהפוך את העיסוק במחשב לעיקר. חוסר הידע שלי אם יש אמת בטענה נדושה זו של אנשי המחשבים, אסור לו לשמש נימוק, ובאמת גם אין בו תרוץ ראוי לאופי המאובן וחוסר הגמישות של המחשב.

החשיבה הדלה שהמדיה גורמת למטפלים בה, בולטת במיוחד בדרכי הניסוח שבהן הם מנסחים את ספרי הלימוד שלהם. העיקרון הוא, שהם מסבירים תהליכים בשעה שעדיין לא הוסברו לא מהותם ולא פעולתם של המרכיבים המשתתפים בתהליך. ואתה לך תלמד מספרים אלה. למרבה הצער השיעורים הניתנים על-ידי אנשי מחשב, המבושמים מאוד מעצמם וממלאכתם, הם עוד גרועים יותר מסיפריהם. לפני כשלוש שנים, לאחר שהצלחתי להשתלט על אחת התוכנות האופנתיות של הימים ההם, ישבתי מספר לילות וניסחתי מחדש, ואף השלמתי את השלבים החסרים בחוברת הלימוד של התכנה. כאשר באתי להציע לאחראית על החוברות לבדוק אם אין לי שגיאות בתוכן הדברים, והצעתני לה לפרסם את הניסוח שלי ולבדוק, אם הוא נוח יותר להבנתם של הלומדים, לא זו בלבד, שזכיתי לקבלת פנים קרירה ביותר, אלא שאף קיבלתי נזיפה על חוצפתי. איך יכול אדם שבעצמו איננו שייך לכת, ואיננו איש מחשבים מומחה, להעיז ולנסח דברים שהוא אמור להיות בהם עם הארץ גמור. גישה אגוצנטרית ומתנשאת זו ייחסתי בצדק או שלא בצדק לאופי העבודה עם "הוד מעלתו" המחשב.

גדול החשש שבגלל עקרוניתה אין הדמוקרטיה מסוגלת להתמודד עם אף לא אחת מן הבעיות שהטכנולוגיה המודרנית מעורר. הנהיה אחרי החידושים חזקה ביותר. אפילו אנשי חינוך שמרנים נסחפים בזרם האדיר שפקידי החינוך עד דרגת המנכ"ל ועד בכלל יוצרים לטובת העולם המכני השתלטן והאגרסיבי שאנו דנים בו. הם מחליטים בעיקר על-פי צו האופנה, מפני שכך עשו בחלק זה או אחר ממדינות ארצות הברית, ואין הם מסוגלים לראות מראש, או לפחות לנחש את ההשלכות של החלטותיהם. הם קצרי ראות הרואים רק את התועלת המידית, ולעולם אינם ערים להשלכות האורבות בפתח. ואולם השלכות אלו אינן תלויות בחכמתם או בחוסר חכמתם של הפקידים, והן קיימות גם כאשר הכל מתעלמים מהן.

לסיכום חלק זה נדגיש שוב, שהמדע והטכנולוגיה בנויים על יעילות, על כשרון, על גאוניות, על שאיפות אישיות, על יוזמה אישית ועל השגיות, ומעל לכל על רצון להגיע לאמת האחת והאמיתית בדרך הקצרה ביותר. אמנם אין רוב המדענים נוטים להודות באופי הייחודי האנטי - פלורליסטי המתואר של המדע, אבל הדבר מתברר אפילו כאשר אנו בודקים את השיטה שבה מכינים מדענים בכל העולם. הוראת המדעים בנויה על ארגון נוקשה והדרגתי של חומר הלימודים. הדרגתיות זו פרושה, שכל שלב עולה בדרגת הקושי על הקודם לו ובנוי עליו. העיקרון שבתשתית השיטה הזאת מעוגן באופי הסגולי של המדעים המטפלים בעולם החומר. נוקשות זאת שביסודם של המדעים, יחד עם המגמות שהזכרנו ברישא של פסקא זו, מצביעים על העובדה שהמדע והטכנולוגיה אינם מתישבים לא עם החופש והפלורליזם, לא עם השוויון ולא עם שאר הגישות ההומניסטיות והדמוקרטיות.

עֲהַכּל יוּדְעִים שֶׁאֵין כּל אִפְשָׁרוֹת לְמַנוּעַ לְחַלּוֹטִין הַתְּפַחְחוֹת זֶה. לְכַאוּרָה אִפְשָׁר הִיָּה לְמַנוּעַ אוֹתָהּ, אִילוּ הִיָּעוּ כּל עַמֵּי תֵבֵל לְהַסְכֵּמָה כְּלִלִית בֵּינֵיהֶם עַל כּל גּוֹנִיָּהֶם וְעַל כּל שְׁבִטֵיהֶם בְּלֹא יוֹצֵא מִן הַכֹּלֵל. מוֹבֵן שֶׁהַסְכֵּם כִּזֶּה אֵינְנוּ בְּגֵדֵר הָאִפְשָׁר בְּכֹלֵל, מֵה גַם, שֶׁבְּאִמַּת חַיִּיב הַסְכֵּם כִּזֶּה לְכֹלֵל לֹא רַק קְבוּצוֹת, אֲלָא כּל פֶּרֶט וּפְרֵט, מִפְּנֵי שֶׁכּל אֶחָד מֵהֶם יִכַּל לְבַעוֹט בְּהַסְכָּמִים וּלְסַרֵּב לְקַבֵּל עַל עֲצֻמוֹ כּל סְמֻכוֹת. הָאֵם יֵשׁ

סבירות כלשהי שהסכם כזה אפשרי? כל סרוב להסכם מעורר את הצורך לשוב אל השימוש בכוח, שיבה שאם היא התרחשה שואפת היא שוב להסלמה, שהיא אמנם הדרגתית, אבל היא מגיעה עד מהרה לפיתוח כל עצמתו. מה שנותר בידינו הוא רק החינוך והספרות בלבד. רק שני אלה יש בכוחם לכוון את בני האדם למודעות מלאה ולאחריות מירבית למעשיהם. רק כאשר תחושת האחריות תגבר על שאיפת החופש המחלט, הבלתי מרוסן והבלתי מגבל של הפרט, רק אז נוכל להתחיל לסמוך על כוחנו לוותר על שאיפותנו הפרטיות, ולהכנע בפני משמעת עצמית ההכרחית לשם ויתור משמעותי על יתרונות הקידמה. נראה לי ברור מעל לכל ספק, שהסכמה כללית כזאת אינה אפשרית אפילו לא כאוטופיה. הכל יודעים שבני אדם נוהגים כעיוורים, ואינם נוטים ואף אינם מסוגלים לראות נכוחה את המתהווה לפני עיניהם. חשיפת האמת אפשרית רק באמצעות האמנות בכלל והספרות בפרט. העמידה מן הצד והאמירה העקיפה הלא ישירה מעניקים לשני אלה כוח מיוחד לפקוח עיניים עיוורות, ולגלות לנו את האמת הלא משוחדת על סביבתנו, על מצבנו על מעשינו, על מחשבותנו ורגשותנו ועל כל מהותנו האנושית על הטוב ועל הרע שבה. בלי גילוי זה נוטים אנו לנהוג כעיוורים, ולהתעלם אפילו מן הדברים המצויים בבהירות נגד עיננו. חוששני, כי הטיפול של משרד החינוך בבעית המקצועות ההומניסטיים בכלל ובבעית האמנות והספרות בפרט לקויה בעיוורון מעין זה. אף על פי שהדגש על המקצועות המדעיים תובע ממש איזון הומניסטי-ספרותי, נוהג המשרד כאילו הבעיה אינה קיימת כלל.

הואיל והפסלים והתמונות דרכן לשתוק, והואיל והמוסיקה (האמיתית ולא זו של זמרי הקיטש הפופולריים) משמיעה צלילים בלא מילים, דווקא הספרות היא התחום, שאנשי הקידמה המדומה של דורנו, וביניהם ראשי החינוך שלנו, חשים לא בנוח במחיצתו. כמו שמלכי קדם בישראל לא חשו בנוח עם הנבואה של תקופתם, כך מנהיגי ימינו מבן-גוריון ועד יוסי שריד קשה להם לעכל את הברורות של ספרותנו האמיתית והמצפונית. (מובן שגם כאן אינני מתכוון לקיטש. אין כוונתי לא לאלה הפותחים את הים וסוגרים אותו לסרוגין, לא ליורדים אל הואדי כדי לתקוע בחצוצרות, ואף לא לאדם היורד למעלה מעל גבו של סוסעץ. לא אליהם ולא לנוהים אחריהם או לדומים להם אני מתכוון בכינוי "סופרי האמת והמצפון"). בגין תחושת אי הנוחות שהזכרתי נדחקה משך עשרות שנים יצירת אורי צבי גרינברג לקרן זוית. הוא הפעיל למעלה מן המידה את המצפון הלאומי. יצירתו של ש"י עגנון נצלה מגורל זה רק הודות לעובדה שדבריו לא הובנו כראוי; הכל היו סבורים שלפניהם סיפורים של חסידים תמימים. עגנון הצליח להתחכם להם לז'דנובים, והשכיל להסתיר את האמת התרבותית הרוחנית היהודית שלו מתחת למסווה של הסיפור התמים, שלכאורה אינו דורש דבר מאיש. רק באורו של קורצווייל פקחו לבסוף עיניים עיוורות, ורק מקורצווייל נודע לנו, שחיפוש השלמות התרבותית והלאומית אצל עגנון אינו נופל במאומה מחיפוש זה אצל א"צ גרינברג או אצל ח"נ ביאליק.

נראה כי חלומו של אהרן מגד בסוף הרצאתו לרגל קבלת תואר של דוקטור כבוד בטכניון על איזו אחדות מיתית בין ספרות למדעים הוא חסר כל בסיס הגיוני. בדור הטכנו-ברברי שלנו, שוב אין כל תקוה לפריחה רוחנית-תרבותית. אין זה מקרה בכלל, שמאז מותו של קורצווייל ועד היום, הגענו למצב שבו הידע של מיטב הנוער בתחומים השונים של תרבות ישראל הצטמצם כל כך, שהיום כמעט ולא תמצא צעיר חילוני המסוגל להבין לפחות את המעטה החיצוני של סיפורי עגנון. תלמידה ברמת מ.א. אמרה לי, שכלל אין היא מסוגלת לחוש בתשתית תרבותית טכסטואלית ביצירות עגנון, הזו או ביאליק. היא פשוט איננה מכירה את המקורות בכלל. בדומה לזה, כבר פגשתי תלמידי אוניברסיטה שלא ידעו את משמעות הביטוי "הוציא נשמתו ב - "אחד", ואחד העיתונים דיווח אפילו על תלמידים שלא ידעו את המילות של ההמנון הלאומי. מובן שבשביל הנוהים אחרי הציוויליזציה החמרנית הטכנולוגית המצב הזה אינו מפריע כלל, והוא אפילו נוח מאוד. פטורים משירת האבדן של ביאליק, מן ההטפות הזעם של גרינברג ומן הנוסטלגיה והאימה של סיפורי עגנון, ובדומה פטורים מן ההוויה

היהודית המכבידה של שלום עליכם, של חיים הזז ושל טשרניחובסקי מן האידיליות ומפואמת הזקונים בשם "עמא דדהבא". דבר אחד ברור. הציוויליזציה הטכנו-ברברית אינה תובעת מהם דבר; ובדאי לא רגש יהודי או גישה הומניסטית אלטרואיסטית ואמיתית לעולם ולאדם.

למרבה הצער אף השנים שבהן שימש זבולון המר כשר החינוך לא נוצלו על-ידו כראוי. אף אותו שר דתי לא העיז לקדם את הכרתה ואת הערכתה של התרבות הלאומית בבתי הספר. הוא חשש שמא יאשימו אותו בניסיון ליהד יתר על המידה את מערכת החינוך. נראה שהוא חשש גם שמא יראו בו איזה מחזיר בתשובה דוגמת אורי זהר. ואולם בימיו לפחות לא רוקנו את היהדות ואת ההומניסטיקה הכללית מכל תוכן אנושי. בימיו לא למדו את הספרות כבסיס ללימוד הדיקדוק, זוועה גרוטסקית המאיימת עלינו בעצם הימים הללו. בדומה לזבולון המר נהג גם יצחק נבון, שהוא אמנם איש חילוני, והוא אף נהג בהתנשאות קשוחה כלפי הממסד של החינוך הדתי, אבל מכל מקום הוא השאיר על כנם את היסודות התרבותיים היהודיים לפחות בגלגולם החילוני. נראה כי בהיותו בן העדה הספרדית, מושרש הוא בתרבות ישראל וערכיה הראשוניים המקודשים. זכור לטוב המעשה שעשה כדי למנוע את הוצאת לימודי התנ"ך ממסגרת בחינות הבגרות. והנה דווקא אנשי הקידמה בעלי המרץ הבלתי נלאה, הם המה שהעלו את הגרזן על הענפים הרכים של התרבות. של כל תרבות. דווקא אנשים אלה יצרו מצב, שבו התרבות והציוויליזציה שהיו תמיד מאוחדות ומאוחדות והיו שלובות זו בזו מופרדות בחזקת היד. הנה הן נפרדות זו מזו והופכות שתי ישויות נבדלות שאין כל קשר או השפעה ביניהן. באופן פרדוכסלי, הנסיון לאחד את הוראת הדיקדוק והספרות, מגביר את הפרוד שביניהם, ועלול להביא עליהם כליה, בדומה למיזוג שבין האש והמים שבו המים מתאדים והאש כבה.

יש במילה הכתובה הספרותית השוהה כנגד עיני הקורא כדי לפקוח עיניים עיוורות. השהיה כנגד העיניים מאפשרת התבוננות מתמשכת, תהיה, התפעמות רגשית וחדירה למעמקי המהות האנושית. כבר הסיפור הקדום על חווה אם כל חי, שלא היתה מסוגלת להבחין בטיבו האמיתי של הנחש, פוקחת את עינינו שלנו הקוראים. חווה לא הבחינה, אבל אנחנו רואים את האמת לאמיתה. דומה הדבר במעשה של שמשון ביחסיו עם דלילה. על שמשון נוכל להשתמש בדבריו של אחד מפרשני המלך ליר לשיקספיר, על האציל גלוסטר, שהעדיף את בנו המרושע שגרם לכך שינכרו את עיניו, ולא הכיר בנאמנותו של בנו האחר. אותו פרשן אמר עליו על גלוסטר- **שחוא היה עיוור כל עוד היה פיקח- ורק משנתעור הוא התפקח**. נראה שכך בדיוק קרה לו לשמשון ביחסיו כלפי דלילה. כך אנו מוצאים את אבא גוריו בעיוורונו ביחס לבנותיו, וכך גם מצבו של וולטר פאבר, המגרש כל חשד, שמא אהובתו זאבת היא בתו שנולדה לו לפני למעלה מעשרים שנה. אפשר לומר, כי באמת נראה שצדקו דברי ליונל טרילינג בספרו [1953]. York New Books, Doubleday Ancor Imaginanton, Lionel Trilling, The Liberal] באומרו, כי כמעט כל יצירות הספרות מגלות בדרך זו או אחרת את עיוורונו של האדם.

והנה לאור התפתחות הגולם הטכנולוגי, רק הספרות יש עוד בכוחה לאזן מעט את הדברים בלבו ובנפשו של האדם. רק הספרות עוסקת עוד בנפש האנושית ובעולמו הרגשי, ורק היא מסוגלת לשמש משקל נגד לסחף שנסחפים בני האדם לכיוון הטכנו-ברברי. בדומה לכך, רק הספרות מסוגלת לעורר באדם את השאיפה לאותה מודעות עצמית שבלעדיה הוא מאבד את מותר האדם מן הבהמה. אדם שאינו מסוגל להגיע למודעות עצמית, הוא בעל כרחו מבלה את ימיו או כבהמה, או כמכונה החסרים לחלוטין כל זיקה אנושית כלפי העולם וכלפי האנושות. הצרת צעדיה של הספרות על ידי משרד החינוך, גורמת ישירות לכך, שהאדם אשר אותו אנו מחנכים לקראת שנת האלפיים יאבד כל צלם אנושי. ערכו של אדם זה עתיד להיות פחות בהרבה מערכם של בעלי חיים יוקרתיים מסוימים. התקוממות החברות של "צער בעלי חיים" להגנה על כלבי הרוטוויילרים שתקפו בני אדם וסכנו את

חייהם גילתה את האמת על הערכת עצמנו בדור הזה. כאשר הכלב הופך חשוב יותר מבני האדם אין פלא שהספרות והאמנות נדחים לצדדים. הרי הספרות והאמנות אינם עוסקים במשהו חשוב באמת, אלא באדם בלבד. גם יצירות הספרות, העוסקות לכאורה בבעלי חיים, עוסקות באמת באדם בלבד. תהליך זה מראה בבהירות, כיצד מאבד האדם בן זמננו לא רק את צלם האלוקים, אלא אפילו את צלם האנוש.

המדעים והטכנולוגיה מזיקים לתרבות ולספרות גם מן הבחינה הפרגמטית. הנהיה הפשטנית לטכנולוגיה ולמדעים גורמת לכך, שהולכת וגדלה התביעה ליותר ויותר שעות הוראה, וליותר ויותר משאבים כספיים, וליותר ויותר מורים מיומנים. מאחר שאין הבור מתמלא מחוליותו, מובן שהדבר בא על חשבון מקצועות ההומניסטיקה בכלל, ועל חשבון הספרות בפרט. מנהלים מצמצמים יותר ויותר את השעות המוקדשות לספרות, ויותר ויותר הם מגבילים את המשאבים לפעילויות כביקור בתיאטרון, במוזיאון או בקונצרט. גם התקציבים לחמרי למידה כגון, צילומים, שכפולים, הדפסות, שקפים ושיקופיות הולכים ומצטמצמים. הכל הולך ופוחת כדוגמת דורנו המתנוון.

חשוב עוד להעיר, על שכבר הערנו, שהספרות לא תוכל לבוא באשכולות לא עם האמנויות השונות, ובודאי לא עם הדקדוק. מאחר שהספרות הנה מילולית, היא היחידה מכל האמנויות המסוגלת לתת ביטוי מלא ומובן לעולמו הרגשי של האדם, יתכן שהציור והמוסיקה נעלים יותר ממנה, אבל הספרות היא היחידה שהיא עומדת גם במבחן המובנות. אם המוסיקה נותנת לנו עולם חד ממדי, ואם הציור נותן עולם דו ממדי, ואם הפיסול נותן עולם תלת ממדי אולם, נשאר רק הספרות הנותנת לנו עולם שהוא תלת ממדי שמתוספת לו המימד המילולי המדבר. לכן הספרות איננה עוד אמנות מבין האמנויות האחרות, אלא היא זו ההולמת את גילם ואת אישיותם הפסיכולוגית, את צרכיהם, את יכלת הקליטה של התלמידים בבתי הספר התיכוניים שלנו. ויותר על נכס זה, ואפילו מדובר רק על ויותר לשעה, יוצר חלל וחסר בנפש התלמידים.

במה שנוגע לערוב הספרות עם הדיקדוק הפגיעה הנה חמורה עוד יותר. לא הרי דרכי הלשון כהרי דרכי הספרות. זו ענינה צורתה של מילה והקשרים בין המילים, ואם למשמעות הרי לא יותר חלילה ממשמעותה של המילה הבודדת. לעומת זה עוסקת הספרות במשמעויות הרחבות והמקיפות של משפטים ושל פסקאות שלמים, ואפילו של יצירות שלמות. כאן שולטת הגרמטיקה ואילו כאן דווקא ההרמנויטיקה, שני עולמות שאינן נוגעות זו בזו אפילו כחוט השערה. אלה אינם מקצועות שאפשר ללמדם בשיטה האינטרדיסציפלינרית. והדברים אינם חדשים. אנו עוד זוכרים את התקופה שבה לימדו אותם מורים הן את הספרות והן את הדיקדוק, ועוד זכור לנו עד כמה היה הדבר לרעת שני המקצועות. המצב הנתון הוא היום יותר מאי פעם, שהמורים לספרות אינם לומדים דקדוק כמקצוע שני, ולהפך מורים לדקדוק אינם לומדים כמקצוע שני דווקא ספרות. על בסיס ארבע עשרה שנות פיקוח על הוראת הלשון והספרות אני מרשה לעצמי להעיד על כך, שהמורים הטובים ביותר לספרות הם מורים גרועים לדקדוק אם לא למדו מקצוע זה לשמו. אין צריך לומר שגם ההפך הנו נכון, והמורים לדקדוק שלא למדו ספרות הנם מורים כושלים במקצוע זה, והם אף מכשילים את תלמידיהם. עובדה היא כי מעטים מאוד הם אותם מורים שלמדו את שני המקצועות כאחד. כאן ראוי עוד להוסיף, כי שני הסוגים של המורים הללו, המורים לספרות והמורים לדקדוק, שניהם אינם לומדים טיבו של חיבור מהו. אין צריך לומר שהם יחויבו ללמד את המקצוע שמעולם לא למדו. מובן שזהו השיא של הדילטנטיות ביחס לחינוך. אם כך הדבר ביחס למורים, ביחס למפקחים על אחת כמה וכמה. מפקח שאינו מומחה לדקדוק, כיצד יכוון וכיצד ידריך את המורים המומחים למקצוע זה? ולעומתו מפקח שאינו מומחה לספרות, כיצד הוא יכוון וכיצד ידריך את המורים במכמני המקצוע הזה,

במאות היצירות לסוגיהן ואיכויותיהן, ביסודותיהן הפואטיים ובעקרונותיהן הפרשניים. לא נראה לי ששר החינוך היוצא נתן תשובות לשאלות אלו ברשימתו הדלה והחיוורת במעריב (מתאריך 5. 4. 96). לא מצאתי בדבריו דבר שלפי עניות דעתי אמנם, אבל מכל מקום לפי הערכתי המקצועית, החינוכית והדידקטית, עשוי #לחבב את הספרות על תלמידינו.

למרבה הצער אין תלמידינו מתחילים את לימודם בספר ויקרא, ואיש אינו יכול לומר להם #ימאן קדושים ויעסקו בקדשים. תלמידינו כל כך רחוקים, אמנם שלא באשמתם, מכל המקודש בחיים, עד שאין הם מסוגלים אפילו להבין את מושג הקדושה. בדיבור המתחיל (האם מכיר תלמיד בית הספר הכללי את הביטוי הזה?). קדושים תהיו; אומר רש"י ז"ל: הו פרשים מן העריות. תלמידינו היום כבני עמון ומואב בשעתם שלא יכלו או לא הסכימו לקבל את האיסור של "לא תנאף" (פסיקתא רבתי כ"א). בוודאי לא קל להם לקבל על עצמם את המצווה הקשה מאד של ה - "הו פרשים". היחס החיובי הפשוט אל הקדושה נגזלה מהם על ידי הוריהם ועל ידי מוריהם, שדגלו ודוגלים אף היום בגישה ביקורתית - סקפטית ובקדושת החולין. בני דורנו הצעירים אינם מכירים לא זמנים מקודשים כשבת וכיום הכיפורים (כשהראשון נתיחד לים ולכדורגל והשני לרכיבה על אופניים), ואף אין הם יכולים להבין מה קדושה יכולה להיות למקום כארץ ישראל, כירושלים או כמקום המקדש וכד'. כל הענין של הרגשת הקדושה זרה לצערנו לציבור החילוני - הרציונלי כולו, עד שרובם אפילו אינם מבינים מה הם מפסידים. איש מהם שוב אינו יודע את ההרגשה שמעניקה לאדם אמירה של פרקי תהילים אחדים בשעה של דכדוך הנפש, מה ההרגשה בשעת תפילת "ונתנה תוקף" (מה זה ?), בקריאת שמע על המיטה, בעת קריאה במגילת רות או בספר יונה. ועוד טוענים שהציבור הדתי או החרדי אינו תרבותי כי אינו קורא דברי ספרות. ואולם ציבור זה איננו רק קורא סתם; הוא קורא בחרדת קדש. כאשר בעולמנו הפוסט מודרני אין שום ערך מקודש שראוי לו לאדם למות בשבילו, מובן גם שאין דבר או ערך מקודש שכדאי לחיות למענו. מה שנשאר זה החולין החדגוני והמשעמם, שבו כל יום דומה לחברו, כל מקום אינו שונה מזולתו, וכל ערך אינו נעלה מחברו. הכל שווים זה לזה, והתוצאה היא השיעמום, חוסר הענין והאדישות. זה היסוד לדיכדוך הנפש או ל - Spleen שעליו דברו הסימבוליסטים. בעולם זה הפרות שוב אינן קדושות. כל הפרות בלי יוצא מן הכלל עומדות הן לשחיטה.

קשה מאוד לחזור בנאמנות ובאופן ממשי אל המקורות. לדבר זה ריח של חזרה בתשובה, וזה גרוע אפילו מן הירידה לסמים. ואולם גם יצירתו של עגנון, של ביאליק, של גרינברג, של הזז, של קבק, אבל גם של דנטה, של שיקספיר, של סטנדל, בלזק, טולסטוי, דוסטויבסקי, מן, קפקא, פריש, בל, גראז ואחרים יש בכוחם להחזיר לתקופתנו, אם לא את הקדושה ממש, לפחות משהו מן היחס החיובי לעולם הערכים שאבדה לדורנו. אבל דבר זה לא יקרה, כי משרד החינוך שקוע בפיתוח הציוויליזציה החמרית ומטפל במיחשוב כל חלקה טובה. את הצרכים האמיתיים של הדור אין ראשי המשרד רואים, והם מבקשים לרדד את הכל לתוך האשכולות של המקצועות השונים. כאשר לימוד התנ"ך ולימוד הספרות תלויים בפיס, נקבע ערכם כערכו של הכדור בגלגל הרולטה, או כערכו של הקלף במשחק הפוקר. אפשר שאף על זה נאמר על ידי הנביא כי ידע שור קונחו וחמור אבס בעליו, ישראל לא ידע עמי לא התבע. מובן שלענין זה משרד החינוך והשר העומד בראשו משמשים כנציגים מובהקים של עם ישראל, המתחדש בארצו ובמולדתו.

פרק ט - היש אפשרות לקרב בין הקצבות של החברה

הישראלית?

הערת אקדמה

כל קורא נבון ורגיש, היודע להבין בכתובים יחוש תוך קריאת הדברים הבאים שלאורך המאמר הזה עם ההתקדמות בסעיפיו חל שינוי רצוף בטון הדברים ובגישתם. לכתחילה ניסייתי לכתוב בכל לב מאמר פיסני, המבוסס על קבלת הזולת בלב שלם, גם עם מעשיו והשקפותיו אינם לרוחי. עם ההתקדמות בדברים, עוד בחלק התיאורטי גיליתי, שנטלתי על עצמי משימה קשה מדי. הסיטואציה שבה מצויה החברה הישראלית, והעובדות המשפיעות עליה טפחו על פני, וכפו עצמן על המקלדת ועל הצג שלפני. לא אני שלטתי בעובדות, אלא העובדות הן שהשתלטו עלי. מעט מעט התברר שאין לו לאדם הדתי שום אפשרות אוביקטיבית לקבל קבלה שבלב את העולם החילוני שמנסים לכפות עליו. התברר לי, שאין אדם דתי מסוגל מבחינת ההיגיון הפנימי של הדברים להצדיק את החילוניות כישות רוחנית לגיטימית. מי שמודה כי החילוניות שווה בערכה לעולמה הרוחני של דת ישראל, שוב אין לו סיבה להיות דתי. אין אדם בעל היגיון יכל לטעון לשוויון בין האמונה לכפירה, אלא אם כן הוא מתכחש לחלוטין לעצמו ולכל עקרונותיו הדתיים, והופך להיות חילוני מתוך הכרה ומתוך אידיאולוגיה. מובן, כי אם זה מחיר הפיוס, הרי שזה מחיר ציני, אבסורדי, בלתי הוגן ובלתי מוסרי בעליל.

עוד התברר לי, שלא הכפיה הדתית היא בעיתה של המדינה, אלא דווקא הכפיה החילונית על הדתיים ועל הדת, שאותה הם מבקשים להתאים לתפיסותיהם המודרניות-העכשויות-הארעיות, המשתנות חדשים לבקרים. אין פלא איפא, כי בסיום דברי, לאחר בדיקת האפשרויות העומדות לפנינו, אינני בא לבקש לחיות יחד מתוך איזו אחווה הרמונית, אלא תובע לקבוע מוסכמות מינימליות ביחסי חילוניים דתיים באמנה חברתית-דתית-חילונית. אחווה הרמונית כזאת לא הייתה קיימת מעולם, וכנראה גם לא תתקיים בעתיד, מפני שהרמוניה כזאת היא פשוט בלתי אפשרית. לעת עתה אין הכבש יכול לגור יחדיו עם הזאב. לכן זקוקים אנו לאמנה, שתסדיר את היחסים בין חלקי העם הדתיים והחילוניים, שתשמר אם לא פתרון, לפחות הסדר המאפשר לאנשים השונים ביניהם תכלית השוני, לחיות יחד תוך מתח מבוקר, שאינו מאיים בלי הרף בהתפרצויות הרסניות.

הניסיון מלמד שאין אפשרות לשום משא ומתן בלא תנאים מוקדמים. אמנם בפוליטיקה קנה לעצמו שביתה הרעיון העקר של "בלא תנאים מוקדמים", מפני שפעמים הברירה היתה לוותר על כל משא ומתן בכלל. עם כל זה, אפילו שם נראה הדבר עקר וחסר תועלת. התנאים המוקדמים קיימים ממילא בתודעתם של שני היריבים, ואצל שניהם מצויים קווים אדומים, שלעולם אין הם מוכנים, ואף אין הם יכולים לעבור אותם. תנאים מוקדמים אלה מהווים כמובן מכשול שעל המתדיינים למצוא דרך לעקוף אותם, בלי להתעלם מקיומם כי ההתעלמות עשויה להיות מכשול גבוה וקשה יותר למעבר, בשלבים המאוחרים. אם בפוליטיקה יש בענין זה דילמה כה קשה, בתחומי התרבות, אף שהסיכון נראה חמור פחות, עלולים הדברים להיות סבוכים עוד יותר. ערפול המגמות והמגבלות של הצדדים עלול לגרום לדיונים ללכת סחור סחור, בלי יכולת להתקדם ואפילו צעדים קטנים אחדים, לקראת הסכמה כלשהי. בתחומי התרבות בהחלט אפשר, שכל אחד מן הצדדים מדבר על תחום אחר, ולאחר שנדמה כי הושגה הסכמה, יש ומתברר שכל אחד הסכים בתחום שונה מן התחום שבו הסכים חברו. ואז נשאלת

השאלה: *הסכמה של אמת מאין תמצא?*

א. על הרבגוניות של המתדינים

נראה כי זה בדיוק המצב בניסיונות ההתקרבות השונים בין מי שקוראים להם דתיים, ובין מי שקוראים להם חילוניים. באמת אפילו שני מושגי יסוד ראשוניים אלה מעורפלים לחלוטין, ויש להקדיש ספר שלם לפחות כדי להגיע לברור משמעויותיהם המדויקות, אם הדבר אפשרי בכלל. לצורך דיוננו המצומצם נאמר שדתי הוא מי שרואה את עצמו מחויב עקרונית ל - "שולחן הערוך", ומקיים את המצוות הנראות לנו עיקריות כגון, האמור בעשרת הדיברות, חגים, כשרות, תפילין, דיני אישות, ומחיל על כל אלה את התורה שבעל פה. לפי זה יהיה חילוני כל מי שמתכחש לכל זה מטעמי נוחות, מטעמים של אתאיזם, או מפני שאינו רואה בהם כל טעם או כל תכלית. אנו יוצאים מתוך הנחה שהכל, גם האתאיסטים מקבלים עדיין על עצמם את ברית המילה, לפחות מסיבות לאומיות לשם שמירת האחדות של העם היהודי בכל רחבי תבל. על אף ההסתייגות מן המושגים דתי - חילוני, נשתמש בהם כאן, למען מיקוד יעיל של הדיון.

אחד המכשולים העומדים בפני הדיונים הוא ערוב דברים רבים ושונים זה מזה, שבחלקם כלל אינם צריכים להידון בהקשר הנתון לפנינו. לכן חייבים להפריד מראש בין הנושאים הבאים, ולדון בכל אחד בנפרד, ובחלקם אולי לוותר על הדיון בכלל.

מן הראוי אם כן לדון:

- א. ביחסינו לאמונות ולמצוות הדת בטהרתן
- ב. ביחסינו לאמונות ולמצוות המפריעות מאוד לחיי חופש חילוניים
- ג. ביחסינו לתלמידי חכמים כמנהיגים דתיים ו- או פוליטיים
- ד. ביחסינו לציבור החרדי - למתנגדים ולחסידיים
- ה. ביחסינו לציבור הדתי לאומי
- ו. ביחסינו לאקדמאים ולמשכילים דתיים - שמרניים
- ז. ביחסינו לאקדמאים ולמשכילים דתיים - ליברליים
- ח. ביחסינו לבריונים דתיים - חרדיים
- ט. ביחסינו לציבור מיעוטי השכלה (עמי ארצות) בקרב הדתיים והחרדים
- י. ביחסינו לרמאים המנצלים את הדת לעשיית רווחים כלכליים או פוליטיים

הרשימה הזאת היא כמובן אינה, אלא מעט מאוד מרובי הגוונים והתת הגוונים של כל הסוגים הרבים והקבוצות השונות הכלולות במסגרת דת ישראל. בתוך מסגרת ידועה של עקרונות שאין לחרוג מהם, יש ביהדות פלורליזם נדיב ביותר, והיא מעניקה ליגיטימיות מלאה לווריאציות רבות מאוד. לצרכינו בחרתי כאן בעשרה שניראים לי אקטואליים לצורך הדיון. מה שחשוב לדעת הוא, כי, בשום אופן אי אפשר להשתמש בטענה הנכונה ביחס לאחד הסעיפים דלעיל כלפי סעיף אחר או כלפי כל הסעיפים. לא יתכן גם כל דיון פורה, אם האחד דן לפי אמונת הרמב"ם ואילו חברו עונה לו על פי אמונותיהם של עושי להטוטים לשם ריפוי וכד'. תמוה בעיני כיצד אנשים חילוניים, שאינם מאמינים באמונות הבסיסיות, ואינם מקיימים גופי הלכות, נופלים קרבן לרמאים מן הסוג הגרוע ביותר. אין זה כנראה, אלא שאף בין החילוניים רבים הם המאמינים בכל מיני אמונות תפלות, שבשביל היהודי הדתי האמיתי הן בבחינת עבודה זרה. לא יתכן כמובן, שיהיה ערך כלשהו לדיון בין דתיים לחילוניים, אם הדתיים סבורים שבציבור החילוני שוב אין קיימים חיי משפחה כלל, או שאין שם כל עיסוק בבעיותיו הרוחניות של האדם. מצד אחר לא יתכן גם כל דיון, אם הציבור החילוני סבור ברובו הגדול, שהחרדים אינם עובדים כלל, ואף אינם משלמים מסים, וחיים במדינה כפרזיטים גמורים. טענות אלה שמענו

כבר באירופה משך רבות בשנים, ואנחנו ממשיכים לשמוע אותן על יהודי הגולה גם היום, על אף שכבר הוכיחו טרטקובר מזה ויחזקאל קאופמן מזה שאין הן אלא "שקר אנטישמי גס". מלומדים אלה מצאו כי 38% של יהודי מזרח אירופה עסקו במלאכות פרודוקטיביות ולפי כל קנה מידה זה יחס גבוה מאוד. ובכן כשם שטענות אלה נגד יהודי הגולה לא היו אלא שקר, כך בדיוק הדבר ביחס לחרדים. רובם הגדול מתחיל לעבוד בסוף שנות העשרים לחייו, והם עובדים בתריסים, בקצבות, בהובלות, בתעשית תפילין וחפצי קודש, במקצועות השונים הקשורים במחשב, בפקידות, ובמסחר, ועוד במלאכות הרבה, וכך הם מפרנסים את משפחותיהם ברמה סבירה. אפשר לומר בביטחה שבעיקרון אין הם נזקקים ללשכת הסעד, על אף משפחותיהם הגדולות, כמעט ואינם מכירים את בעית הסמים, ואף הפשיעה רחוקה אצלם הן בכמות והן באופי מן הרמה שאליה היא הגיעה בחברה הכללית. עם הצבא יש להם בעיה מאד רצינית, ולא כאן המקום לתרץ את הכל. ועם כל זה, רבים מאוד מביניהם מגיעים אף אל השרות הצבאי.

לעיקר עניינינו דנו כאן כמובן רק בבעיות המתעוררות אצל הציבור החילוני בגין תביעות הדת והדתיים. לתיאוריות החילוניות, לחילוניים ולהצהרותיהם הפוגעות בדת ובדתיים, וכן להשמצות הבוטות שהם מפריחים באויר לרגל כל מעשה של אדם דתי, שמצאו מקום להטפל אליו, התיחסנו, כאילו לעולם אין הן פרובלמטיות, וכאילו לעולם אין הן מפריעות ואין הן מזיקות לדתיים. לא נרחיב כאן בכיוון זה, אבל כתנאי לכל דיון ולכל הידברות חייבים הכל להודות, שאף בצד החילוני של המתרס לא הכל חלק ולא הכל כשורה, ויש חובה לרסן את העוינות העמוקה המתגלה אצלם כלפי הדת וכלפי הדתיים. מן הראוי גם להודות בכך, שאף בציבור החילוני לא הכל נאורים, ואף להם יש עקרונות ותפיסות הרחוקים מאוד משוויונות ומליבראליות אמיתית, ויש שתפיסות חילוניות לא רק מפריעות אלא גם פוגעות ממש בדתיים, בחרדים ואף בציבור הכללי. חייבים לדעת גם שאף בציבור החילוני יש מלבד אקדמאיים גם בריונים, גם פרימיטיביים וגם רמאים המנצלים את החילוניות לצרכיהם השונים. ועוד חשוב להעיר בענין זה, שהטענה, **אבל אמת הרוב** בכלל אינה ריליוונטית בדיון על ערכים ועל עקרונות, כי בלי טענה הגיונית ומוכחת של צדק ושל אמת, הכרעת הרוב איננה אלא הישענות על כוחנות בריונית ואגרסיבית.

כשם שיש להתחשב ברבגוניות של הציבור הדתי, כך יש כמובן להתחשב ברבגוניות של הציבור החילוני. חייבים לקחת בחשבון שיש בציבור זה רבים שבאו מן המגזר הדתי, והביאו עימם מטען לא מבוטל של מידע בתחומים השונים של היהדות. מידע זה עומד לרשותם לפחות בחלקו אף לאחר שנים, כאשר כבר שכחו את עיקרי תורתם, או שמושגיה נתערבבו ונתבלבלו והעלו אבק מחוסר שימוש חי, או מחוסר שימוש בכלל. מכל מקום ציבור זה נוח ויעיל להתדיין עימו בגין התשתית המשותפת, הגם חלקית, שיש להם עם הדתיים. מענין שדווקא ציבור זה אין קולו נשמע כל כך, או שהוא קיצוני ובוטה באופן מופלג בגלל המשברים שהוא עבר במעבר מתרבות לתרבות. כן יש להבחין בין חילוניים משכילים שעוסקים בתחום זה או אחר במדעי היהדות, ויש להם ידיעות סבירות כל אחד בתחומו, לחילוניים אקדמאים בתחומים השונים של מדעי הטבע, או בתחום מתחומי מקצועות החברה או הרוח. אלה מתמצאים אמנם מעט מאוד במקצועות היהדות, אבל יש להם ידע בעולמו הכללי של האדם, ודבר זה מכשיר אותם לדיון עניני פרובלמטיקה שאנו עומדים בפניה. מכל אלה יש להבדיל כמובן את ההמונים שהשכלתם מינימלית. היכולת של המון זה לדון דיון עניני בנושאים העומדים על הפרק היא מזערית, ועל כן תרומתם לליבון הבעיות ולחיפוש הפתרונות מועטה ביותר.

ב. על ההדדיות בין המתדינים

אין ספק כי אם מעוניינים אנו בברור מעמיק של הקונפליקט בין הדתיים לחילוניים, ואף מבקשים אנו למתן את המאבק הנוקב שביניהם, חייבים אנו לדאוג להדדיות הוגנת הן ביחסים שבין הקבוצות, והן בהכרות ההדדית שביניהן. ואולם שאיפה זו מעוררת בעיה מאוד קשה עבור הציבור הדתי. מבחינת ציבור זה לא תמיד אפשר לשמור על הדדיות מלאה. נראה לי שכדאי לדון תחילה באותם צדדים של העניין שבהם הדדיות כזאת אפשרית, ואחר כך נבדוק את הקשיים ששום ציבור דתי אינו יכול לגבור עליהם.

1. נקבע אם כן בשם ההדדיות, כי אם אני אדם דתי ומכיר אני את עולמה של תרבות ישראל הכרות סבירה, חייב אני אם רק רצוני להיקרא גם אדם משכיל ואיש תרבות, ואם רצוני להגיע להבנה כלשהי עם הציבור החילוני, להכיר הכרות סבירה את יסודות התרבות הכללית. לא אוכל כמובן לפרט כל מה שאדם דתי צריך לדעת לשם מטרה זו, ולכן אביא רק דוגמאות אחדות כנדי להציג כאן את הכיוון הכללי. נראה שיש אמת בטענה, כי באותה מידה, שבה יעזרו לאדם חילוני ידיעות טובות בתחומי היהדות במגעיו עם הדתיים, כך גם האדם הדתי יוכל להעזר בידיעות סבירות בתחומים השונים של התרבות הכללית. הואיל וגם בציבור החילוני אין אחידות בהכרת יסודות התרבות הכללית, ואף ביניהם יש רבים שאינם יודעים את השפה העברית התקנית כראוי (ואפילו שדרני הרדיו והטלוויזיה משבשים את לשונם), והואיל ואף רבים מן החילוניים אינם יודעים דבר על פאוסט של גיטה למשל, קשה לי מאד לקבוע כאן מסמרות, לא בענין הכמות, ולא בענין האיכות. מכל מקום, שפה עברית תקנית, מעט קריאה בשפה זרה, וכן שמות כגון שקספיר, דוסטויבסקי, גיטה, קפקא, וכן עגנון, שלום עליכם, ביאליק, א"צ גרינברג ראוי שיהיו ידועים, ולא רק כדי להביע נגדם התנגדות, אלא לשם הבנת העולם התרבותי הכללי. (אין צריך לומר שהשמות שציינתי הם לאו דווקא. העיקר הוא שהתרבות הגבוהה תיוצג על-ידי יוצרים ברמה קרובה לאלה שהוזכרו). ראוי להכיר כמובן גם את תחומי הציור והמוסיקה, ולהתמצא מעט בתחומי המדע, לדעת משהו על ניוטון, על קופרניקוס, על איינשטיין ועל הוקינג, הכל בערך באותה מידה שבה מתמצאים בדברים הללו המוני החילוניים. אין כמובן לשכוח, שראוי לעשות הכרות מכלי ראשון, הכרות בלתי אמצעית ממש, עם חיי החברה של הציבור החילוני. יש להקשיב לשיחותיהם, לראות את מסיבותיהם ולהכיר מקרוב את תרבות הפנאי שלהם. אין זו הצעה קלה לבצוע, אך בלעדיה קשה להגיע לשפה משותפת עמהם.

2. במה שנוגע לתרבויות שאנטרופולוגים כינו אותם בשם הכולל Subculture (אינני יכול להשתמש בשם העברי "תת תרבות" בגלל הקונוטציות החמורות שיש לבטוי זה), קשה עוד יותר להחליט מה ראוי להטיל על הציבור הדתי והחרדי. משהו מאוד כללי על הרוק ועל הפופ, משהו על הזמרים המפורסמים שלנו כיום גאון, כאריק איינשטיין וכאביב גפן, חייבים כולם לדעת. כן יש להכיר את העתונאים החשובים, השולטים במערכות העיתונים ובמדיה האלקטרונית, ומכל מקום נראה, כי מן הראוי שהם לא יהיו זרים לחלוטין לציבור הדתי והחרדי. לי יש קושי אישי גדול לדון בתחום הזה, מפני שאני עצמי מתמצא בדברים הללו מעט מזער, ולפעמים אני נבוך מאד בגלל הבורות שלי בשמותיהם וביצירותיהם של הזמרים והזמרות, וכן של הבדרנים והבדרניות שלנו, שבמידה רבה, הם הנושאים על כתפיהם את תרבות ההמונים של כחמשת מיליוני התושבים של מדינת ישראל. אני בדילמה אמיתית, מפני שקשה לי מאד להציע לאחרים דבר שאני עצמי כמעט ואינני מתמצא בו.

קושי אחר, העומד לפני הוא, שתחומי הבידור השונים קשה לי לקבלם כתרבות. לרב אין הם עומדים בקריטריונים העיקריים שלי שהם ריסון ארגון ועידון. עם כל הרצון הטוב אינני מסוגל לקבל את ההגדרה ששמעתי מאחד החברים הרועשים באגודת הסופרים שטען כי "כל מה שאנו עושים ויוצרים

כאן ועכשיו בעברית, היא תרבותנו". זו כמובן הגדרה המסתפקת במועט שבמועט, וכוללת בתרבות כמעט את כל הפעילויות שלנו בהווה, אבל מתכחשת לחלוטין למה שיצרה האומה, וכן למה שהיא קבלה בירושה או כמתת אהבה בעבר. ואם כל זה ברור לי כי לפחות למען קרוב הלבבות חייב אני וחייבים הציבור החרדי והדתי, להכיר לפחות מעט אף את הדברים הללו שהם חלק די גדול ואף חלק בלתי נפרד מן התרבות החילונית. יחד עם זה כדאי אולי, שאף החילוניים יקפידו בבחירת היצירות, ואף יטפחו יותר את התרבות הכללית הגבוהה והמעודנת, שגם האדם הדתי יוכל לקבל אותה. יש לטפח את תרגומי הספרות, את הציור, את המוסיקה ואת התיאטרון המרוסנים והמעודנים שהכל, חילוניים ודתיים ואפילו המתונים שבחרדים יוכלו ליהנות מהם יחדיו. אין כל חובה לעסוק אך ורק בדברים הבוטים, הקשים לאזנו של האדם הדתי. לרוב קשים הם דברים אלה אף לאדם החילוני המתון והרציני, שהגרויים הנמוכים לא רק שאינם נעימים לאוזניו, אלא שהם אף דוחים אותו. בעיה גדולה היא, הפלורליזם החסר כל ריסון במה שנוגע ביחס למושג "תרבות". אני בהחלט מקבל את התפיסה, שסינונימים בדומה לתופעות לשון רבות אחרות הם יסוד מיסודות התרבות. אף על פי כן יש תופעות לשון שקשה לסווגן בקטגוריה זו. בגיליון של "תרבות מעריב" מתאריך 10. 1. 10 מתראינת אישה שהיא מעמודי התווך של התרבות הנאורה העכשווית ומספרת על תחנות התרבות שחוותה בחייה. היא מספרת כיצד למדה אנגלית דווקא מדבריו של פרנק זאפה. עקר הלימוד הצטמצם להכרת שלושים מקבילות לשם האבר הנשי, וארבעים מקבילות לשם האבר הגברי. היא מקפידה כמובן לציין בראיון את השם הערבי והעברי באופן מפורש ביותר. לא מקובל עלי שסינונימים אלה ראויים להכלל בקטגוריה של תחנות התרבות. באותו גליון עצמו מצאנו גם תאור מרתק על חייו ועל תפיסת עולמו האנטיציונית של אדם, שהוא הבן של אחת הפוליטיקאיות החשובות של השמאל. חוששני שעל אף דעותיה החופשיות של אמא יהודיה זו, היא לא תתגאה ביותר בבנה זה. לי מפריע שאף ענין זה שייך לפי תפיסת עורכי הגיליון, וכפי הנראה אף לפי תפיסת עורכי "מעריב" לקטגוריה של התרבות. העיתונים אוהבים להשתמש במושג תת-תרבות, כדי לציין תרבויות שוליות, ואינם שמים לב לכך שבביטוי זה יש משהו מן ההפך של התרבות. דבר זה לא הובן אצלנו כלל ורבים וטובים מערבבים בין המושגים, אולי בגין שיתוף השם. נראה שלשמות שאנו נותנים לתופעות שבעולם הסובב אותנו, יש ליחס יותר חשיבות משאנו נוטים ליחס להם.

היה זה לטובת הענין, וגם לטובתה של התרבות העברית על כל סעיפיה, אילו ישבו יחדיו שני הצדדים, דתיים וחילוניים, או נציגים מלומדים שלהם, כדי לברר ביניהם שבביל כולנו את ההבדלים בין תרבות בעלת רמה לתת התרבויות ולבידור ההמוני הזול. חוששני שחוסר הבהירות בענין זה גורם נזק לכל הצדדים, והיא הגורמת לכך שהחרדים ורבים מן הדתיים נוטים לפסול את כל התחום כולו.

3. נראה לי כי לשם ההדדיות, ולשם קרוב הלבבות מוטל גם על הציבור החילוני לעשות מעשה, ולהכיר יותר את עולמה התרבותי והחברתי של היהדות הדתית-חרדית. חשוב לדעת משהו על דיני שבת, כשרות, פסח ויום כיפור. משהו על המשנה, על הגמרא, על הרמב"ם ועל השלחן ערוך, ואף להכיר לפחות חלקית את המדרשים, את האגדות, את חמש המגילות, את ספרי תהילים, משלי, קהלת ואיוב, וקצת סיפורי חסידים וסיפורי יראים וכד'. לאור ההאשמות כלפי החרדים שאינם משתתפים בחיי המדינה, כדאי מאד להכיר את אורח חייהם, את המקצועות שהם מתפרנסים מהם, את העובדה שחסידי סטמר וכן כל הקיצוניים של העדה החרדית אינם נוגעים בכספה של המדינה הציונית, כדי לא להיות תלויים בה. הם אפילו מוציאים מתוך חברתם כל מי שנוטל תמיכה כלשהי ממדינת ישראל. גם את הדתיים המתונים יותר כגון אלה המשתיכים לחוגים של המזרחי כדאי להכיר באופן יסודי יותר. ראוי לברר מה מספר המדענים והרופאים, ומה אחוז האקדמאים שביניהם בהשוואה לאוכלוסיה הכללית. האם שונים הם מן החרדים ביחסם למצוות, כיצד הם מבליים את השבת, מה הם עושים

בשעות הפנאי שלהם, ומה הוא חומר הקריאה שהם קוראים? נראה שהמתעניין יגלה אוצר בלום של עובדות מענינות מאוד. אפשר שיתברר לפתע, שבצד התרבות הדתית ובנוסף לו, חלק לא קטן של התרבות החילונית נמצאת בעצם בידיים דתיות.

4. עם כל המאמצים ההכרחיים לשם התקרבות, חייב הציבור החילוני להבין שעקרון ההדדיות אינו יכול לדרוש מן האדם הדתי לחדול להיות דתי, כדי לעמוד בתנאים של עיקרון זה. יש שורה ארוכה של דברים שאדם דתי אינו יכול לעשות בלי לוותר על עצמיותו ועל ייחודו. לא יעלה על הדעת שאדם דתי באמת יתארח בשבת אצל חילוני, כי הוא אינו יכול לאכול דברים שאינם בתכלית הכשרות, או דברים שהתבשלו בשבת. לאדם הדתי יש בעיות עם הפרשת תרומות ומעשרות, עם ערלה, ובעיות אלו מונעות ממנו לאכול אצל חבר חילוני אפילו פירות. אדם דתי גם אינו יכל לשהות בשבת או בחגים במקום שבו פועלים רדיו או טלביזיה. לרבים מן הדתיים קשה להם לשהות אפילו במחיצת חברים המשחקים קלפים. האדם הדתי יש לו בעיות גם עם לבוש הנשים שאינו תמיד צנוע לטעמו. אם הוא יכשל באחד מן הדברים הנ"ל הוא למעשה מוותר על מהותו הדתית, ועם הוא נוהג כך בקביעות ביחס לשבת או ביחס לכשרות הוא הופך לחילוני גמור. אם ההדדיות דורשת מן האדם הדתי את הקרבן הזה, יש לראות בדרישה מחייבת זו בטול גמור של חופש הדת, ועל ידי כך גם ביטול היחס הדמוקרטי אל הציבור הדתי. נראה לי, שלא זו הייתה הכוונה בדרישה להדדיות, לפחות היא לא הייתה כזאת אצל האנשים הנבונים וההגונים שבין החילוניים.

בשנת 1980 עשיתי שנה בשבתון בעיר ליון שבצרפת. בהפסקות שבין שיעור לשיעור שנתתי באוניברסיטה התיידדתי עם אחד הפרופסורים לאנגלית, יליד צרפת וקתולי אדוק בדתו. יום אחד הוא פנה אלי בבקשה מפורשת להדק את הידידות על ידי בקורים הדדיים, בעיקר לשם שיחה בנושאים המשותפים לשתי הדתות, בתקופה של סוף המאה העשרים. הייתי במבוכה בגלל בעיות הכשרות שלא ידעתי כיצד לפתור אותן. הצעתי לו שאולי כדאי שתחילה יתארח הוא אצלי בגלל שיש לי בעיות כלשהן עם האכילה מחוץ לביתי. "אם כוונתך לבעיות כשרות, כבר מצאתי להן פתרון" - הוא אמר. התברר שהוא כבר התייעץ באחד מרבני הקהילה וברר את הכל. הוא קנה פירות טריים, פירות מיובשים מחנות של טבעונים, דגים ממולאים עם הכשר מעולה בקופסת אלומיניום סגורה, ואף יינות עם ההכשרים הנחשבים ביותר בצרפת. את בקבוקי היין הוא לא פתח, כדי לא להכשיל אותי ביין נסך, וקנה סרוויס של כלי חרסינה חדשים, כדי לשמור אותם לשימושינו הבלעדי, ואפילו נתן לטבול אותם במקווה טהרה. מענין אם התכוון יוסי שריד למידת התחשבות כזאת בשעה שהזמין לביתו אנשים דתיים לשבת, כדי להראות להם כיצד חילוני יכול לבלות את השבת בפעילות תרבותית נאצלת, נאורה, ורבת חוויות, שאינה נופלת במאומה מן השבת כפי שהיא מתנהלת במשפחה הדתית. הזמנה כוללת זו של שריד שלא הופנתה לאדם קונקרטי שאף עלול לקבל אותה, היתה תגובה להזמנת קופאץ' לשבת על-ידי חבר כנסת מש"ס. מן התגובה ברור שלפי טעמו של שריד אסור היה לאותו חבר כנסת דתי להפגין גאווה באורח חייו, כי גאווה כזאת מתפרשת מיד כהתנשאות. אם קופאץ' הוזמן בכל זאת, חייב היה שריד לאזן אותה בהתנשאות חילונית משלו.

ג. על תרבות על דמוקרטיה ועל הטרנסצנדנטי

לאורך ארבעה עמודים דנו כאן בבעיות תרבות, בלא שתהיה לנו הסכמה ביחס למהותו של המושג שעליו בנויים דברינו. חשוב מאוד שהסכמה כזאת אכן תתהווה, כי בלעדיה לעולם לא נוכל להגיע להבנה מוסכמת של הנושאים שאנו דנים בהם. השאלה המרכזית בענייננו היא, אם יש אפשרות שאדם מלומד, או קבוצת מלומדים קטנה תיצור תרבות חדשה, - יש מאין. עוד יש לברר, מה הם המאפיינים

העקריים של התרבויות, וכיצד אלה מתגלים בתרבותנו היהודית הדתית, וכצד הם מתגלים בתרבות הישראלית החילונית.

התרבות היא שם כולל למושגים ציוויליזציה וקולטורה. הציוויליזציה היא ריסונו, אירגונו ועידונו של הטבע לטובת האדם. ריסונו של נהר משתולל, כיבוש של אדמת היער לשם יצירת שטחי אדמה לזריעה, בניית בתי אבן כדי למצא מחסה מן הרוח, בניית ספינות לכיבוש הים ותפירת מפרשים כדי לנצל את כח הרוח, ולהוליך בעזרתה את הספינה, הם דוגמאות לציוויליזציה. הקולטורה, שהיא התרבות הרוחנית נוצרת לשם ריסון, ארגון ועידון הטבע האנושי. הנימוסים מסדירים יחסים בין בני אדם, וכן עושים המשפט והמוסר. המוסר והדת מסדירים את יחסי האדם אם אלוקיו ועם עצמו. הם קובעים את מידת גאוותו או ענוותנותו, ואת מידת צניעותו בשעת עמידתו לפני הבורא. הדת מאפשרת לו לחוש את עצמו חלק מן הקוסמוס וחלק פעיל בעולם הרוח, כמי שמשפיע על היקום במעשיו הטובים או הרעים. הדת, מעניקה לו בטחון שיש צדק ואמת בעולם, והיא משפיעה עליו תחושה, שיש לו משענת לסמוך עליה, ואין הוא עוזב לנפשו בעולם ריק ומתנכר. הפילוסופיה מאפשרת לו להתבונן בעולם ובעצמו באוביקטיביות מסוימת, כמי שעומד מן הצד. האמנות ובייחוד השירה, הסיפור והדרמה מאפשרים לחדור לתוך עולמו הנעול של הזולת, ולראות את מגמת האחדות בין חלקי העולם הנבדלים והרחוקים לכאורה זה מזה.

בעברית אין לנו מלה נפרדת לציוויליזציה, כי התרבות היהודית השליטה לחלוטין את הרוח על עולם החומר. מ"מ בובר טוען בספרו "פני אדם" ובחוברתו "שלושה נאומים על היהדות" לא רק זאת ששני יסודות אלה של התרבות חייבים תמיד ובכל התרבויות לשמש כאחדות אורגנית אחת, ללא כל אפשרות של הפרדה ביניהם, אלא גם זאת, שהיסוד הרוחני צריך לשלוט במרכיב החמרי, ואף לכוון את אורחותיו. בובר מדגים את דבריו בהצבעו על הקתדרלה כבנין שספג את האווירה של הקתוליות מימי הביניים. המבנה הענקי והחשוך, שאלכסונו הגבוהים מוליכים אל-על, כופה על האדם להרים מבטו לכיוון השמים, ובו בזמן לחוש עצמו קטן מאוד ואפסי מאוד בתחתיתו של מבנה ענק. תפיסה זו מסבירה את מהותה העקרונית של אחדות החומר והרוח כפי שזו מתגלה בכל תרבות באשר היא. השימוש במונחים הנבדלים של תרבות חמרית ושל תרבות רוחנית הוא בא כמובן אך ורק לשם הנוחיות בדיון.

תכני התרבות, ואפיה האחדותי והאורגני מלמדים, שאין כל אפשרות לתכנן יצירת תרבות יש מאין. הביטוי תרבות חדשה הוא פרדוכס מעצם מהותו. כל היודע כיצד נוצרת תרבות מבין, שזו היא התפתחות של מאות אם לא אלפי שנים, ולכן, אם מדובר בתרבות אין היא יכולה להיות חדשה, ואם מדובר בחדשה, אין היא יכולה להיות תרבות. רק מתוך קונצנזוס של הרוח השבטית או הלאומית יכולה לצמוח מערכת של מליוני הפרטים המהווים את מנהגי החברה, הנימוסים, הערכים המקובלים והאמונות המשותפות והמתואמות שהן ללא סתירות פנימיות, והן משמשות את כל בני התרבות. דבר זה הוא תמיד תוצאת התפתחות של מאות שנים. אין ליצור מערכת כזאת על-ידי הוראה מלמעלה, אך מצד אחר גם אין למחוק אותה מתוך נפש הפרט ומתוך תודעת הציבור ומנהגיו. סבורני שאין צורך להרבות בהסברים נוספים, כדי להוכיח, שהניסיון להכחיד את התרבות היהודית, גם אם אין היא נושאת תן בעיני רבים, הוא לא רק משימה קשה, (והלא אתאיסטים גמורים רבים אינם מסוגלים להפסיק להשתמש בביטויים כמו "ברוך השם"), אלא היא עלולה להשאיר אותנו, אילו ניתן להצליח במעשה ההכחדה, ריקים מכל תרבות ממשית. להמציא תרבות חדשה אינה אפשרית, תרבות ערבית הלא אין לנו, ותרבות אירופה אין לנו לאן להרכיבה, אם לא על תרבותנו הלאומית.

תרבות איננה רק תיאטרון, ספרות, ציור ומוסיקה. היא גם איננה רק ידיעת קרא וכתוב, ולא רק הסטוריה, גיאוגרפיה, פסיכולוגיה, מדעים וכו'. קליטת התרבות מתרחשת בשנות הילדות המוקדמות, עד גיל שש, ובמקרים ידועים עד גיל עשר. מה שנלמד לאחר מכן, אינה אלא תוספת מועטה יחסית, גם אצל מי שיהיה מלומד ביותר במספר תחומים. בשנות הילדות המוקדמות נקלטים כל המנהגים החברתיים, הנימוסים, וכן התפיסות של טוב ורע, הגון לא הגון, יפה ומכוער, העדפות במזון, העדפות בלבוש, העדפות של בילוי פנאי וכד'. כך נקלטים אצל הילד היחס כלפי השבת, כלפי התפילה, כלפי אמירת קדיש, כלפי ישיבת שבעה, כלפי מתן צדקה ועוד כלפי מעשים רבים אחרים.

ילדים ולעיתים גם מבוגרים נוטים להתייחס בהערצה רבה לכח ולשלטון. המדינה נתפסת אצלם יותר מאשר לפעמים, כגולת הכותרת של חיינו החברתיים. המדינה, מנהיגיה ושיטת הממשל המשמשת אותם הופכים לעיתים נושאים להערצה אלילית - מיתית, והם נעשים חזות הכל. אפילו הדמוקרטיה עלולה לספוג לתוכה התייחסות מיתית טוטאלית כלפי עצמה וכלפי יסודותיה כגון ההומניזם, הפלורליזם, הליברליזם, חופש הפרט ואחרים. התפיסה, שלפיה הדמוקרטיה ועקרונותיה, כגון זכויות האדם, חופש הפרט, הפלורליזם, המשפט הדמוקרטי וכו' הם מעל לכל דבר אחר, ואין כל דבר בעולם שלמענו ראוי להגביל אותם, יכולה בעצם להתפרש כתפיסה פשיסטית מובהקת, השמה את המדינה ואת שיטת השלטון מעל לכל הערכים הרוחניים. כל מי שיחסו לדמוקרטיה הוא יחס מיתי, יתקשה מאוד לאכל את הדברים הללו, אף-על-פי שהם בנויים על אבני ההגיון, ואף-על-פי שההיסטוריה מאשרת אותם, (ועיין למשל אצל ארנסט קסירר, בספרו "מיתוס המדינה" (אנגלית). הנסיונות להגביל את כוחה של המדינה באמצעות חוקה נכשלו ברוב המקומות, כי לא היה בהם שנוי של השיטה, ורק השליטים השתנו. הכוח שהיה מקודם בידי השלטון, נמסר עתה לידי בית המשפט לחוקה, שהפך להיות בעל העצמה בלי להיות צודק יותר או אמיתי יותר מבעלי העצמה שקדמו לו. אולי תמוה הדבר, אבל דווקא הדת הטהורה, הנקיה מספיחים של אמונות תפלות מזדמנות, ורק הדת המשוחררת מן המיתוס יכולה לשחרר את הילד וגם את המבוגר מן הגישה המיתית אל המדינה ואל אביזריה, ורק היא יש בכוחה לשנות לא רק את השליטים, אלא גם את השיטה. רק התפיסה הדתית יכולה להעיז לשים את הערך הרוחני העליון, את האלוקים מעל לכל, ולכן גם מעל למדינה ודרכי המשטר שלה. גם אתאיסט אינו יכל להינצל מן השאיפה הפשיסטית לכוח פיזי, כדי לשלוט במיעוט או לכל מטרה אחרת, אלא אם כן הוא משאיר את הכח בידי איזה כוח רוחני עליון.

שוב, כל מי שיחסו לדמוקרטיה הוא יחס מיתי, יתקשה מאוד לקבל את הדברים הללו, ואולם הכל חייבים להודות בכך, שלפי ההגיון הישר, אין כל אפשרות להכחישם. כל כח אנושי שבני אדם משליטים אותו על הכל בלי כל אפשרות להסתייגות משום כיוון, כל כח אנושי המשתלט על כל הערכים הרוחניים, ושם את עצמו עליון עליהם, ובאותה שעה הוא עצמו אינו חייב להכנע לדבר זולת עצמו, הוא אוגר לעצמו איכויות פשיסטיות. בגין דרך זו של הערכת יתר כלפי עצמה, עלולה הדמוקראטיה להדרדר לכיוון הפשיזם. דרכים אחדות להדרדרות הדמוקרטיה נידונו כבר על-ידי ארנסט סימון (היה פרופסור לחינוך בירושלים, וכתב את המאמר המפורסם "האם עוד יהודים אנחנו?"), במאמרו "עקרון המנהיג". נוסף לבסיס ההגיוני חייב כל אדם להתחשב גם בעובדה, שהדת, המעמידה את האלוקים בפסגת הערכים, מעצם מהותה אינה מסוגלת לקבל שום דבר בעל ערך אנושי כנתון מעל לאלוקים ולמצוותיו. אם היא תקבל סמכות של כח כלשהו כעליון על האלוקים, היא מבטלת את עצמה, וכאילו מכריזה על כך שאין היא קיימת עוד. אפילו האויבים המושבעים ביותר של הדת אינם יכולים לדרוש ממנה הרס עצמי מוחלט כזה. שני נימוקים אלה, של מהות הדת מזה, ושל ההגיון הצרוף מזה חייבים לשכנע כל אדם שדמוקרטיה הנוטה לעליונות טוטאלית, וטוענת שמעליה אין ולא כלום, שוב אינה דמוקרטיה.

לפי זה יש לומר גם, כי מי שנוטל לעצמו את זכות החקיקה, הוא בעצם משתלט בעזרת החוקים על זולתו. עובדה זו היא אחת הסתירות החמורות של השיטות הדמוקרטיות השונות.

בעזרת מושג האלוקים שהכל בידי, בעזרת התפיסה שרק האלוקים הוא בעל זכויות מחלטות, ורק הוא נמצא מעל לכל, לומד הילד ומבין גם המבוגר, שבני האדם הנם שווים ביניהם בחובותיהם כלפי האלוקים וכלפי האדם, וכן בזכויותיהם המוגבלות. מי שאינו מגביל זכויותיו, והופך את העולם לשדה קרב על זכויות אלו, ובדומה להומניזם שהעלה את האדם הפרט ואת זכויותיו לפסגת השאיפות הדמוקרטיות, הוא אגואיסט חסר רסון הנלחם תמיד רק לזכויות עצמו ולכל היותר לזכויות סיעתו המצומצמת, ולעולם לא למען זכויות הזולת, ולעולם אין הוא מוכן לעשות דבר במודע, כאשר דבר זה הוא לרעת עצמו. וויתור על שלי ועל עצמי כעקרון מנחה קיים רק בתיאוריה הדתית בטהרתה. הקרבת קרבן היא התגלמות הרעיון של הויתור על שלי, והצום הוא התגלמות הרעיון של הויתור על עצמי. בריאת העולם מבוסס על הרעיון, שגם האלוקים מצמצם עצמו (מוותר) כדי לתת מקום לבריאה. את הנכונות לויתורים סופג הילד מן הדת ומן הסיפורים על אלוקים עוד בשנות הילדות הקדומה. כבר בשלב מוקדם מצטייר האלוקים בתודעה האנושית ככוח יחיד שאין בלתו, שהוא אינסופי בזמן ובמקום, שאף נתינתו היא אינסופית. תפיסה זו על הנכונות לתת ולותר נשארת אצל האדם בתת ההכרה גם אם ברבות הימים הוא יהיה אתיאיסת מוצהר.

הילד וכן המבוגר לומד להחיל תפישות תרבותיות אלו על כל תופעות העולם, שהן כמעט אינסופיות במספרן. כל זה נקלט בימי הילדות באמצעות ההורים ובאמצעות הסביבה, ועל כן התרבות היא תמיד משפחתית, שבטית ולאומית. בסיס זה הנו תנאי הן לקליטת יסודות חדשים, והן לקליטת גושי תרבות שאולים מתרבויות אחרות. מובן שלא הכל יכל להקלט קליטה מוצלחת. חדש נקלט בתרבות רק כשהוא מתואם (קוהרנטי) עם הבסיס הקיים. חוסר הקוהרנטיות התרבותית גורם לאנשים מבוגרים קשיי קליטה גדולים, כאשר הם נקלעים לתוך מסגרת תרבותית שלא הכירוה מקודם. דבר זה גורם לאנשים מבוגרים לשמור על המנטליות שלהם מילדותם, פעמים משך עשרות שנים.

אם נרצה לקלוט חלקים מתרבות אירופה, בלי שיהיה לנו תחילה בסיס מוצק של תרבות לאומית עברית ויהודית, יהיה גורלנו כגורל לבנון, שספגה פרורים לא קוהרנטיים של תרבות צרפת, והפכה אב-טיפוס של התרבויות הנקראות ליוונטיניות. תרבות זרה אינה נקלטת, אלא פרורים פרורים אפילו היא נשענת על בסיס לאומי רחב ועמוק. בלי בסיס כזה, ובלי תאום כלשהו בין הישן לחדש, היא תהיה בליל של פרורי תרבות חיצונית ושטחית בעיקרה, וחסרה כל אופי מהותי. אפשר אולי להצטער על הדבר, אבל אין כל אפשרות ליצור לא תרבות פרטית אינדיווידואלית של איש אחד או של שניים, אך גם אי אפשר לבנות תרבות אוניברסלית משותפת לכל האנושות. בלי בסיס שבטי או לאומי על הטוב ועל הרע הנובע מיסודות אלה, ובלי עומק הסטורי של התפתחות איטית ומתואמת, פשוט אין תרבות.

לפני כל דיון על קרוב לבבות בין חילוניים לדתיים, חייבים להגיע להסכמה כלשהי ביחס לעקרונות התרבות שהעלינו כאן, ורק אחרי כן אפשר לדון אף על החלתם על התיחסות הדתיים מזה, והחילוניים מזה כלפי הדת היהודית וכלפי מצוותיה מזה, וכלפי הדימוקרטיה ועקרונותיה מזה. מסוכן מאוד לתפוס את השור בקרניו, ולכן יהא זה מסוכן לדרוש במפגיע מן הציבור החילוני לקבל ולהפנים את הדעות שהעליתי בסעיף אחרון זה, על אף שהכל בנוי כאן על הגיון פנימי של עקרונות התרבות. בסופו של חשבון, לא ההיגיון והרציו מכריעים את הכף, אלא הרגשות הטעונים מאוד בתחומים הללו, וכן הרצונות והצרכים של הפרטים ושל הקבוצות הנוגעות בדבר. ואולם לפחות באותה מידה עצמה אין

לדרוש מן הדתיים להעמיד את אלוקים מרמס לרגלי הדמוקרטיה, או להכפיפו לשיפוט של בית דין גבוה לצדק, גם אם הם יהיו טובים, צודקים וחשובים ככל שיהיו.

מה שבכל זאת אפשר לדרוש מכל הצדדים הוא, שאף דעות מן הסוג שהועלו כאן יזכו ליחס הוגן, להבנה ולכבוד הראויים. לפתור את הדברים בסטיגמה של פרימיטיביות, או בביטול רווי זלזול כלפי רעיונות וכלפי עקרונות "חשוכים" של אנשים מפגרים, לא זו בלבד שאין הוא הוגן, אלא גם אין הוא נכון, והוא שיקרי בעליל. ולשקר בכלל, וגם לשקר הזה אין לו רגליים. ומכל מקום, בלי הכרה מעמיקה של עקרונות התרבות הכלליים מזה ובלי הכרה טובה של המצוות ומשמעויותיהן התרבותיות, החברתיות והפילוסופיות מזה, אין ערך לדיון כלשהו בנושאים אלה. הואיל והכל חשים שעד עתה הדיון בתחום זה היה עקר, והיה דומה מדי לדו-שיח בין חרשים, פונים הכל, ואפשר לומר אולי בלית ברירה, לדרכי שכנוע אלימים.

ד. על העבר הלאומי ועל התרבות

ובכן כל היסודות הללו של התרבות מרסנות, מארגנות ומעדנות את חיינו. כך עושה כל תרבות במסגרת התחומים, ההקף והעומק שהוקצבו לו על - ידי ההיסטוריה. ראינו שכל תרבות חייבת להיות מתואמת בתוכה, אבל היא חייבת להיות גם מתואמת עם נושאה. לאומה יש תמיד חלק ביצירת התרבות, וכך היא נוצרת במידה רבה על פי המתכונת שהאומה מעניקה לה. לעומת זה מוחזרים לאומה ערכי תרבות התואמים אותה. כך נוצרת ההדדיות התואמת בין אומה לתרבותה. כשם שהתרבות הרוסית מועילה לרוסים, ואף הולמת את המנטליות שלהם, וכשם שהתרבות האנגלית מתואמת עם האנגלים, והצרפתית עם הצרפתים, כך הדבר עם כל האומות. החיים אצל כל אומות התרבות מתרסנים, מתארגנים ומתעדנים ואף מכוונים באמצעות תרבותם.

ליהודים יש כמוכן תרבות יהודית ההולמת את בני העם היהודי. ההבדל בין התרבות היהודית לתרבויות העמים האחרים הוא אולי בזה, שלעם ישראל נתנה מערכת של חוקים כתובים ייחודיים. חוקים אלה, תוך שהם נשענו על המערכת התרבותית, אף העזו לכפות עליה שינויים שהיו מנוגדים לאופיה המקורי. חוקים אלה ציוו מצד אחד על ברית מילה, ומצד אחר הם אסרו איסור מחלט על קרבנות אדם. הואיל ואיסור זה היה כפי הנראה קשה לקבלו במלייה החברתית של התקופה, נערכה לה הקדמה דרמטית ביותר על תאור ויתורו של האלוקים על קרבן של הבנים, ויתור שזכה לעיצוב עוצר נשימה במחזה הסיפורי של "עקדת יצחק". מערכת החוקים של התורה הנהיגה גם יום מנוחה שבועי לא רק לאדונים, אלא גם לעבדים ואפילו לזרים ולבעלי החיים. כך הונהגו דיני שמיטה ויובל, איסור ריבית ומעל לכולם האיסור לעבוד לאל מוחשי עשוי עץ או אבן. חשיבותה של מערכת ייחודית זו היא עצומה בראש וראשונה לאדם הדתי המאמין בקיום בורא עולם נותן התורה לעמו, עם שממנו נפוצו הדברים לכל עמי התרבות. ואולם לדברים הללו חשיבות גדולה מאד גם לאדם החילוני, ואפילו לאתאיסט, בגלל העוצמה והקצב המהיר שבה חוקים ייחודיים אלה הצעידו קדימה את התרבויות האנושיות השונות. התורה פועלת על התרבות בשני אופנים מנוגדים. מצד אחד היא מאיטה ומרסנת את התפתחות התרבות, ואף מונעת ממנה ללכת בכיוונים שאינם לרוח התורה, ומצד אחר היא מזרזת או אפילו מקפיצה את התפתחות התרבות בכיוון הרצוי לה. באמצעות ההאטה הזאת נעשית התרבות קבועה ויציבה ממה שהיא היתה תחילה על פי טבעה בלי השפעת התורה. מצד אחר מכוונת השפעת התורה את התפתחות התרבות ואת מנהגי האומה לכיוון אחד, ויוצרת על-ידי-כך קוהרנטיות בין שלשת הגורמים שחברו יחדיו בפעילות התרבותית. דומה כי אין עוד אומה שנשלטה באופן טוטאלי כל כך על-ידי כוח רוחני שנכפה עליה על-ידי האלוקים, ואשר השתלט במידה כה מקיפה על המערכת התרבותית הלאומית. נוכל גם לומר, כדי לרצות את החילוניים האתאיסטים, שכפיית היסוד הרוחני נעשתה בידי

ההיסטוריה. מבחינת האדם הדתי, הדבר איננו משנה כלל, כי הוא רואה אף בהיסטוריה את פועל ידיו של הקב"ה. גם עמידתם של חוקים אלה בניגוד מחלט למקובל בתקופה ובניגוד למקובל בשבת מעניקה להם ממילא את אפים האלוקי הייחודי.

מן האמור מתברר כי תרבותנו נוצרה תוך אינטראקציה בין חוקי התורה ובין עם ישראל ההסטורית על עלילותיה, על זכרונותיה ועל מסורתיה הקדומים ביותר. מן הסיפורים על אפיו ועל מסירותו של אברהם אבינו, על צדקותו של יוסף, על הצניעות, הענווה, ההסתפקות במועט והלמדנות של רבני ישראל וצדיקיהם, דרך הסיפורים על הקרבתם של עשרת הרוגי המלכות, של חנה ושבעת בניה של העולים על המוקד בספרד, של קדושי יורק, מגנצה וורמייזה ודרך הסיפור על סבלנותו של הלל ועד הסיפורים על גדולי הרבנים שהלכו באומץ, ובלי לגלות סימני פחד בראש עדתם אל תאי הגזים ועד תעוזתם של פרטיזנים יהודים וחילי ההגנה, הפלמת, האצ"ל ולח"י, כולם משמשים ביטוי, החושף את עולמם הרוחני הפנימי של האומה מזה, וכח מעצב לעם היהודי ולתרבותו מזה. התרבות שעוצבה בדרך זו, היא כמובן התרבות ההולמת ביותר את עם ישראל.

על בסיס זה אפשר כמובן להוסיף יסודות ותפיסות מועילים מתרבויות העמים בתנאי שהם קוהרנטיים עם התרבות הקולטת, ואינם יוצרים ניגוד בינתרבותי. במקרה של הבאת יסודות נוגדים או סותרים, שהתרבות העברית מתקשה לקלוט אותם, נוצרת אנדרלמוסיה תרבותית, מין מצב של מגדל בבל, שבו שולטים הבלבול והמבוכה. כבר בימינו מורגש בבהירות, שקבוצות חברתיות שונות מדברות אצלנו בשפות שונות ואינן מבינות זו את זו. סלנג מיוחד שימש את בני הקבוצות שנקראו בשם "ישראל השנייה", עד כי ביניהם ובין הקבוצות הוותיקות והמבוססות היתה הבנה דלה ביותר. שמעתי מפי מורה, שלימדה אגב סיפור של אנדרסן קטע על תולדות חייו שבא בספר הלימוד לפני הסיפור, כי היא שאלה את התלמידים על היחסים בין אנדרסן הילד לאביו. אחד הילדים ענה על השאלה, שלדעתו אנדרסן הילד היה מאוד אהוב על אביו. "מנין אתה יודע דבר זה?", שאלה המורה. "הנה המורה - זה כתוב כאן במפורש" ענה התלמיד. "כתוב כאן, כי, בעודו צעיר מת עליו אביו". הסיפור הזה מלמד, שלא היתה שפה משותפת בין המורה הוותיקה לתלמיד מישראל "השנייה". התלמיד הבין את הביטוי "מת עליו" במשמעות אהב אותו. לפנינו שתי שפות שונות לאנשים שבאו משתי חברות שונות ללא כל קשר תרבותי ביניהם. דבר זה חמור עוד יותר בין דתיים לחילוניים, מפני שהדת טעונה מערכת מושגים עשירה ביותר, שלנוער החילוני בכלל אין אפילו הזדמנות לפגוש בה, ועל אחת כמה וכמה שאינו יכול להכיר ולהבין את משמעותה התרבותית. מצב של פרוד כזה יוצר מוקדם או מאוחר משבר לא רק בקשרים התרבותיים בין בני האומה, אלא שגם הקשרים החברתיים והבין אישיים נפגעים פגיעה חמורה. נראה, כי גזרה היא שאומה תגיב תגובה תרבותית פוריה רק ליסודות המשתלבים בתרבותה, ויוצרים עמה אחדות אחת. אחדות זו מושפעת כמובן מכל רבדיה של התרבות, מראשית ההיסטוריה ועד ההווה האקטואלי של השנים האחרונות. מה שאינו משתלב כראוי, נשאר מנותק ונדחה עם הזמן מן התודעה הלאומית. אין לנבא בביטחה מראש מה יקלט ומה יפלט, אבל אפשר להניח שיצירות עגנון, ביאליק וגרינברג יקלטו, ולעומתם כותבי הספרות הלועזית בשפה העברית הדלילה והריקה של ימינו, הם ויצירותיהם יאבדו בחיק השכחה, כשם שנשכחו רבים מסופרי ההשכלה, עד שהיום מוכרים בשמותיהם רק בודדים, אפילו למומחים שעיסוקם בספרות.

רשאים אנו לאמר, כי קריאת פרקי תהילים, מגילת רות ואסתר, וכן קריאה באגדות חז"ל עשויים למלא אותנו תפקיד שממלאים ספרויות העמים בתרבויות שלהם. לימוד תורה עם פרשנות, משנה ותלמוד ממלאים את התפקיד של הספרות העיונית, ולימוד מורה נבוכים וספר הכוזרי ממלאים את תפקיד הפילוסופיה אצל עמים אחרים. ההתאמה בין יסודות אלו לדרך החשיבה והתפיסה של עם

ישראל גורמת, שההמונים של שלומי אמוני ישראל עוסקים בהם עיסוק אינטנסיבי. באותה שעה, קריאה של ספרות עברית וכללית, האזנה למוסיקה קלסית, ביקור בתיאטרון וביקור במוזיאון, הם נחלת אחוז קטן בלבד של הציבור. לא מכבר הודה אחד העתונאים, כי על פי סקר שערך, הציבור הרחב בישראל איננו צרכן קבוע של תחומי התרבות המעולים והמעודנים. לעומת זה, מי שקורא שיר השירים כל ערב שבת, מי שחוזר על פרשת השבוע, קורא פרקי תהילים, ולומד דף גמרה הוא עוסק בתרבות בקביעות, וכפי שראינו, תרבות זו איננה נופלת במאומה מתרבויות העמים. להפך. תרבות זו ברוב גילויה היא מן המיטב שבמיטב. לפיכך, מי שעוסק בכל אלה, שוב אי אפשר לראותו לא כפרימיטיבי ולא כחסר תרבות, גם אם איננו קורא דווקא את טולסטוי או את שייקספיר. דברים אלה הם מובנים מאליהם במידה כזאת, שאפילו אסא כשר, שהפנים בצורה מקיפה ביותר את עקרונותיה המזויפים של התרבות האירופית, שהצמיחה את השואה, סבלה אותה ועתה אף מכחישה אותה, אפילו כשר זה המחניף בדעותיו לתפיסות הפסוידו-הומניות השמאלניות, ואף הכתיר את עצמו ככהן הגדול של המוסר בישראל, אפילו הוא מתקומם נגד האשמת היהדות בדלות תרבותית, ומעיד על עושרה ועל עמקותה של התרבות התורנית. (מוסף שבת של "מעריב" מתאריך 17. 1. 97). אני מתנגד מכל וכל לרוב דעותיו של אסא כשר, ויותר מכך אני מתנגד להערכותיו המוסריות, אבל אני חייב להודות, שאיש זה מכיר את היהדות מבפנים, אולי בזכות סבו הרב מנחם כשר זצ"ל בעל "תורה שלמה". לכן עדותו של כשר הנכד בענין עושרה של התרבות התורנית חשובה כל כך, ואולי היא אף תביא תועלת נוכח הבורות המזעזעת בענין זה אצל המשכיל הישראלי החילוני המצוי. מי שמטפח בעולמו הרוחני הן את התרבות העברית והן את התרבות הכללית הוא נראה לנו כאדם אידיאלי למשא ומתן הבינתרבותי. ברור לדאבון הלב, כי מי שאינו מוכן להודות באמיתות אלו, אין כל אפשרות לדון עמו בבעיות התרבות של ישראל המודרנית בכלל, וביחסי דתיים-חילוניים בפרט. ההסכמה בענין עקרונות התרבות, היא תנאי מוקדם לכל דיון בנושא.

ה. על בעיות אקטואליות בין התרבות הדתית לחילונית

לאחר דיון מפורט בעקרונות, יש למקד את מבטנו בנקודות הקונקרטיות של הקונפליקט בין התרבות הדתית לחילונית. אנו נדון כאן בשלושה מוקדים של הקונפליקט והם הכשרות, השבת והמועדים ודיני האישות. אם רוצים לשמור במידה כלשהי על תרבותנו, בהתאם לעקרונות התרבות שדנו בהם, ואם יחד עם זה מבקשים אנו לאפשר לשני בעלי הקונפליקט לחיות את חייהם לפי הבנתם, אין לנו מנוס מלמצא דרך של "הפרדת כוחות". בהפרדת כוחות זו אין הכוונה להפרדת הדת מן המדינה. בצעד קיצוני כזה אין המדינה היהודית יכולה להסתכן, ודאי לא כל עוד היא מצויה במצב של התהוות, על כל הבעיות הקשות הנובעות מן העליה רבת הגוונים, כאשר ברבים מן המקרים אפילו עצם יהדותם של העולים אינה בטוחה. נוסף לכך, יחסו של החוק הישראלי עדיין גמיש מאד, והוא טרם נתן תשובה מוסכמת על שאלת **מיהו יהודי** ואף לא על שאלות של נישואין, גרושין, עגינות, קבורה ימי מנוחה, ולא על שאלות רבות אחרות הקשורות קשר חזק להלכה. חייב להיות מובן לכל, שבשום אופן אי אפשר להשאיר חלל ריק תחיקתי רחב כל כך. חלל כזה עלול לגרום לאנדרלמוסיא מסובכת, שבה נישואי אחים עם אחיותיהם, ואבות עם בנותיהם לא יהיה חזון נפרץ. ספרות העולם כבר רואה את הקשר בין עולמנו המתקדם לתופעות אלו (למשל בסיפור "הומו פאבר" למכס פריש ועוד הרבה).

ההלכה מצידה אינה מקלה ראש בנושאים אלה, ואף אינה מקלה על חוק המדינה. עובדה היא שאת חוק המדינה אפשר לשנות כרצונותיהם המזדמנות והמשתנות של בני האדם, ולעומת זה את ההלכה אפשר לכל היותר לפרש. עובדה היא גם, שקיום ההלכה היא קיום היסטורי, המעוגן במציאות הממשית, במציאות הרוחנית, וגם בזו החברתית, וכמובן אף בדתית. פרוש הדבר הוא שההלכות רשומות במאות אלפי ספרים הפזורים ברחבי העולם. אין כל אפשרות למחוק או לשנות הלכות

המצויות ברמב"ם, בשולחן ערוך, או בספרי הלכה אחרים, מפני שהשינוי שלנו לא יפעל על ההלכות הקדומות שום פעולה. הלכה משתנה רק אם השינוי נעשה בדרך המקובלת על ההלכה עצמה, והוא בא ממנה ומתוכה תוך שמירה על עקרונותיה ועל רציפותה, ובתנאי, שהשינוי מתקבל על הציבור השומר על קיום ההלכות. שום פסיקה של בג"ץ אין בכוחה להשפיעה על ציבור שומרי המצוות, וציבור זה ממשך לקיים את ההלכה כנתינתה, אף לאחר פסיקות בג"ץ הולכות ונשנות. לדברים אלה משמעות מרחיקת לכת, שכל המבקש לשנות משהוא בהלכה נאלץ להתחשב בה. מן הטעמים הנזכרים אין שום אפשרות לבטל את קיומה של ההלכה, ומובטח שתמיד ימצאו יהודים שיחזרו לספרים הראשונים ודרכם אל ההלכה כהויתנה וכהלכתה. כבר הובן הדבר על-ידי עמים רבים, והם ידעו יפה שאין אפשרות להכחיד את הרוח היהודית המגולמת בהלכה, אלא אם כן הם הורגים את היהודים עצמם בלי להשאיר להם שריד. לאחר כל ניסיון כזה, הואיל ותמיד נשארו שרידים, באה פריחה חדשה לקיום ההלכה. תקופתנו אינה אלא אחת מקופות פריחה אלה.

מן האמור ברור כי גזרה היא שההלכה תטריד עוד זמן רב מאוד הן את הציבור החילוני והן את המחוקק הישראלי. בגלל העובדה שההלכה אינה ניתנת לביטול יצטרך כל מחוקק חילוני יהודי, וכן כל ציבור ואפילו הוא אתאיסטי, אם הוא ממוצא יהודי, וכן גם כל ממסד הקשור בעם הזה להתחשב בקיומה של ההלכה, גם אם קיום זה מטריד ומרגיז את המתנגדים לה. במסגרת עם ישראל אפילו חיסול הדתיים לא יעזור, מפני שדתיים חדשים יקומו בעוד דורות אחדים מבין בניהם ובני בניהם של החילוניים, וגם אם יהיו אלה מועטים, הם יחדשו את חייה העקשניים והטורדניים של ההלכה.

העיתונות מדברת אצלנו הרבה על כפיה דתית, וכוונתה לטעון שהמיעוט הדתי במדינה כופה את חוקיה המיושנים על כל האוכלוסייה. בעיקרן מכוונות טענות אלו כלפי חוקים שנחקקו כתוצאה ממשא ומתן קואליציוני בין המפלגות הדתיות למפלגת השלטון. פעמים הצליחו הדתיים להשיג חוק זה או אחר ממפלגות הימין ופעמים אחרות דווקא ממפלגות השמאל. מה שחייב להיות ברור לכל, שכל ההשגים הללו הושגו במשא ומתן ובדרך של חקיקה דימוקרטית ולגטימית. כל מי שטוען שיש כאן ניצול מחפיר של המשא ומתן לשם סחיטה שאיננה מוסרית, הוא לא רק פוסל את העיקרון של המשא ומתן הדימוקרטי, אלא הוא אומר גם, שהמציעים לדתיים ויתור זה או אחר, הם בעצם משלמים שוחד. נראה לי, כי נותני שוחד עוברים על החוק, ויש להעמידם לדין לא פחות מאשר את מקבלי השוחד. מענין הדבר, שמעולם לא שמענו שהנושאים והנותנים החילוניים או הדתיים הועמדו לדין.

מבט קצת יותר מעמיק בנידון מגלה, כי הכפיה המתמדת והמחניקה יותר, כמעט תמיד בניגוד לחוק, התרחשה דווקא בכיוון הפוך. כפיה זו שנעשתה אמנם לרוב בדרכי עקיפין, לא הותירה כל אפשרות להתחמק ממנה באף לא אחד מן התחומים שבהם התרחשה. היא פועלת בעוצמה הולכת וגוברת בצבא, בבתי החולים, במקומות העבודה, בבתי הספר הכללים, בממסד של הרשות המבצעת, ולאחרונה אף בבתי המשפט על כל דרגותיהם. כפיה זו, הפועלת נגד הציבור הדתי, איננה ישירה, ולכן קשה מאוד להתגונן מפניה, והיא אף מעמידה פנים תמימות, כאילו הציבור החילוני רק חי לו את חייו כדרכו וכרצונו, מבלי להזיק לאיש. יש כאן התעלמות מחלטת מן העובדה, שכל מי שחי את חייו כרצונו, בלי להתבונן סביבו, אם דרכו זו אינה מקוממת אחרים, או אינה מזיקה להם, הוא בעצם כופה את דרכו על זולתו. אדם זה מגלה גם שאין הוא זה מוכן להתחשב לא באורח חייו של הזולת, לא באילוצים שדלתו כופה עליו, ואף לא ברגשותיו, אם התחשבות זו פוגעת בו עצמו, בנוחיותו האישית, או החברתית.

מאבקי התרבות האקטואליים בין הציבור החילוני לדתי מתמקדים בתקופה האחרונה בשלושה תחומים. שני התחומים הראשונים חשובים בעיקר לאנשים דתיים באופן מידי, כי בלי מילוי דרישותיהם בתחומים אלו, נמנעת מהם כל אפשרות לקיים את חייהם על-פי הכורח של השקפת עולמם. דחית דרישות אלו פוגעת באופן חמור באפשרות לקיים כראוי את מצוות דתם, והדבר שולל מהם את זכויותיהם לחופש דת מלא, שהוא גם אחד מעקרונות הדמוקרטיה. התחום השלישי, חשיבותו אינה רק עבור מי שמנהל אורח חיים דתי, אלא לכל יהודי או ישראלי, שאיננו רוצה למחוק מחיקה גמורה את הלאומיות הישראלית-יהודית, ורוצה לשמור במידה זו או אחרת על אחדות כלשהי בין בני האומה היהודית הן בארץ ישראל והן בתפוצות. כוונת דברינו היא לשלושת התחומים הבאים:

1. הכשרות. 2. השבת. 3. דיני אישות

בחרתי לדיון בשלושת הנושאים הללו אף-על-פי שיודע אני, כי יש נושאים חשובים רבים המהמכים לפתרונם. הנושא של **גיוס בני ישיבה** מעוררת בעיה קשה גם בציבור הדתי הלאומי, אלא שאצלם מהות הבעיה היא טכנית בעיקרה. בציבור החרדי הקיצוני, בעיה זו כאובה הרבה יותר, מפני שיש בה גם עיכוב אידאולוגי. לכן נראה לי שבציבור החרדי הקיצוני ביותר, יש להשאיר את הסטטוס קוו על כנו כמות שהוא, מה גם ששם מדובר במספרים קטנים ביחס למספר כלל המתגייסים. גם אצל הציבור הדתי-לאומי ואצל הציבור החרדי המתון אפשר לשמור על הסטטוס קוו ביחס לגיוס לישיבות ההסדר. במה שנוגע לפניה לישיבות הגבוהות על-ידי הבנים של ציבור זה, יש להקים ועדה שתקבע על-פי קריטריונים של כשרון ויכולת מי ומי מכל המבקשים רשמיים ללכת לישיבות אלה. במצב הלאומי והחברתי של ימינו, אי אפשר להשאיר החלטה זו באופן בלעדי בידי של נער בן שבע עשרה. מצב זה, לא זו בלבד שהוא לרעת הנערים לאחר מכן, אלא שהוא אף גורם למתחים גדולים עם ההורים שבסקטור זה, המעוניינים על פי רוב שבניהם יעשו את השרות הצבאי.

לעומת זה נראה, כי **גיוס חובה של הבנות** יש לבטל בכל מקרה, אף לגבי הבנות החילוניות. דיווחי העיתונות על צה"ל ועל מצב הבנות שם, אינו מלהיב ביותר את ההורים לראות את בנותיהם נתונות לשבט ולחסד בידי מפקדים שלא תמיד נוהגים כמלאכי השרת. נוסף לזה, יש פסקי הלכה מאוד ברורים, הקובעים ששרות צבאי אינו הולם אף לא את הבנות החילוניות, ואת הבנות הדתיות לא כל שכן.

בעיה נוספת השנויה במחלוקת בין חילוניים לדתיים, היא **מעמד האישה** - אלא שנראה לי, כי לאט לאט מוצאת בעיה זו את פתרונה. יש אמנם תנאי למציאת פתרון זה, והוא, שאותן נשים דתיות הלוחמות על זכויותיהן השונות תתרכזנה בזכויות חשובות ואמיתיות, ולא תעסוקנה בקנטרנות לשמה. אישה שתדרוש לעבור לפני התיבה, או לקרא בתורה בבית הכנסת במעמד של גברים, או שהיא תדרוש לעצמה את הזכות להחמיר במצוות שהיא בכלל אינה חייבת בהן (להניח תפילין, למשל), לא זו בלבד שלא תגיע להשגים כל שהם, אלא שהיא אף תוציא עצמה מכלל הנשים הדתיות שלא כך יחסן להלכה. דבר זה אמור לגבי אישה או שתיים כמו לגבי קבוצת נשים גדולה החותרת להשג מסוג זה. גם אם יש למישהו סימפטיה למאבקן של הנשים הללו, יש להודות, כי דחית ההקלות שנתנה ההלכה לנשים, יש בה לאו דוקא דבקות בהלכה, אלא להפך, זילזול קשה ופוגע. גם ילדים המבקשים לפגוע בהוריהם עושים זאת לעתים על-ידי שהם דוחים את מתנותיהם דחיה של זלזול. כבר אמרנו שבדברים מעין אלו אין כוח אפילו לבית המשפט, ואף בג"ץ לא יהפוך את הנשים לחזניות או לרבניות. דרך זו היא דרכן של מורדות, המזלזלות בכל המערכת הדתית המוטלת על הנשים ועל הגברים כאחד, ורוצות דוקא בטכסים הייצוגיים, שכל עיקרן דומה לתצוגת אפנה בלבד. אפשר אולי לסכם את היחס הראוי

למערכת הדרישות הללו במשפט אחד. לגבי כל הזכויות השוויוניות החברתיות של הנשים יש להשיב בחיוב, ולגבי הזכויות הקקיוניות הקנטרניות חייבים להשיב בשלילה.

נראה לי שבעיית **קמורה** של לא יהודים, או של ספק יהודים, עם כל הקושי שבה, פתרונה קל. יש ליחד בכל בתי הקברות חלקה מיוחדת יפה ומטופחת עד מאוד, ושם יש להקצות קברים לא רק למי שאינו יהודי או שהוא בספק, אלא גם לבן-בת הזוג, גם אם בן הזוג היהודי נפטר תחילה. סידור כזה מאפשר לקבור יחד בני זוג מעורבים, ומונע את הויכוחים ואת המריבות שאינן מביאות כבוד לא למשפחה הדורשת את מה שהרבות אין בידה לתת לה, לא לחברה קדישא הכבולה על-ידי ההלכה, לא לדת ואף לא לתקשורת. מכל מקום כדאי להעיר כאן, כי בנושא זה, יותר מאשר בשאר הנושאים, רובצת האשמה הכבדה של ריחוק הלבבות ברובה הגדול על התיקשורת, שלא זו בלבד שהיא מגלה בורות וחוסר הבנה בנושא, אלא היא גם מסיתה את המשפחה האבלה נגד הממסד הדתי, רק כדי ליצור חדשות מרעישות. כך הופכת התקשורת ממדווחת, ליצרנית של החדשות ומשתלטת על תפקיד שהיא אינה ראויה לעסוק בו.

נותרה לנו עוד הבעיה הראשית העומדת במרכז הקונפליקט החילוני-דתי, הלא היא בעיית **מי הוא יהודי** ? ואולם בעיה זו חשיבותה גדולה כל כך עד שבשום אופן אין לדון בה במסגרת רחבה יותר כאחת הבעיות הנידונות. היא מחייבת דיון בראש וראשונה מן הבחינה ההלכתית על כל הבטיה. יש לבדוק אותה גם מן הבחינה התרבותית האנטרופולוגית, מן הבחינה הפסיכולוגית, הסוציולוגית, הפוליטית, המשפטית והחברתית-האקטואלית. ראוי לזכור כאן, כי בימינו (תקופה של נדידת עמים חדשה מן המזרח למערב, שבתוך עשרות שנים אחדות תלבש צורה של אינוויה לשם כיבוש מולדת), כל ארצות המערב מערימות קשיים בפני ההתאזרחות, ואפילו רשיונות עבודה אי אפשר להשיג, אם לא בקושי רב, ואין פוצה פה ומצפץ. והנה, אצלנו רבו המתאבדים התאבדות לאומית, ומנסים להכשיל מבפנים את יכלתנו לשמור על עצמיותנו, ודורשים להעניק לרבות גויים מה שלא מגיע להם לא על-פי ההיגיון, ולא על-פי חוק השבות.

חשיבותה של בעיית מיהו יהודי לכל הוויתתה של מדינת ישראל גורמת, שוויתור על אחד מצדדיה פוגם בדיון כולו. ספק בעיני אם המלאכה הזו יכולה בכלל להעשות על-ידי אדם אחד. מענין, כי על-אף שהבעיות הקטנות שמנינו בפיסקאות הקודמות נופחו בלי שיעור בויכוח החברתי הפוליטי על-ידי אנשי תקשורת אינטרסנטיים, הרי הבעיה הזו שהיא חשובה באמת הכל התעלמו ממנה, העלימו אותה והפחיתו בערכה ובחשיבותה הגורלית לעם ישראל, לתרבותו ולעתידו. נראה שהחברה הישראלית פוחדת מן האמת, ואינה מעיזה לנגוע בבעיות האמיתיות, ועל כן מלאה את החלל בטיפול בבעיות הטריטוריאליות. מכל מקום אפשר גם, שדווקא בגלל חשיבות הנושא ומורכבותו חששו רבים לטפל בו. מסיבה זו עצמה גם אנו לא נוכל לעסוק בו כאן במסגרת מצומצמת זו, ונתרכז בשלוש הבעיות החשובות אף הן, ועומדות במרכז הדיון בשנים האחרונות, ואף יש בהן כדי לשקף את עיקר הקונפליקט הדתי-חילוני.

1. הכשרות

לבעיית הכשרות בישראל שני אספקטים עיקריים. האחד קשור בהונאה מפורשת המודיעה-מצהירה לציבור הדתי על מצרכים כלשהם שהם כשרים, ואף מדביקה עליהם כתבי הכשר מזוייפים, על אף שמצרכים אלה אינם כשרים. נראה, כי בכל מדינה מתוקנת דינה של הונאה כזאת היא ככל הונאה, שהיא עוון פלילי, והיא גוררת אחריה ענישה הולמת, וכמובן גם תשלום פיצויים למי שניזק בגינה.

בעיה מתעוררת כאן רק כאשר המוכר בעצמו איננו יודע שמכר דבר שאיננו כשר. מכל מקום, גם במקרה זה נראה, שהאחריות היא על המוכר. אם אין לו דרך אחרת להבטיח, שהמכירה תהיה נקיה מכל הונאה, עליו להחזיק משגיח כשרות שיבטיח את כשרות הסחורות המסומנים בסימן כלשהו של כשרות. הואיל ובמדינת ישראל מקובל, שכל מה שאין עליו סימן מפורש שאינו כשר, נחשב לכשר, חובה על כל המוכרים לדאוג שאף כל הסחורה שלא סומנה תהיה כשרה.

נראה שזכויות הקונים מקיפות עוד יותר. חנות המוכרת מצרכים עם הכשרים, ומצרכים אחרים בלעדיהם, עלול בהחלט להכשיל את הלקוחות שאינם מוכנים לקנות סחורה שאין לה הכשר. אם בין הסחורה שאינה בהכשר, יש גם מצרכים שבכלל אינם כשרים הכשל הנו גורלי ממש. אדם המוצא בחנות מצרך בהכשר ידוע, מניח שכל הכמות מאותו מצרך הנו באותו הכשר, ואינו אמור לבדוק כל פריט בנפרד. כך אפשר שאדם יקח בתוך כמות גדולה של סחורה שבהכשר אף פריטים שהם טרף ממש. אמנם מי שקונה דבר איסור, האחריות היא עליו, והוא ודאי אשם, אבל יחד עם זה אין גם ספק שהחנות המוכרת כשר וטרף במעורב מכשילה את לקוחותיו ואינה יכולה לטעון לנקיון כפיה. כבר קרה לאנשים תמימים, המעוניינים לשמור על כשרות, אבל אינם מתמצאים בלבירינט של תחבולות המסחר, שנכנסו לחנות של מזון טרף, שהאזהרה "לא כשר" נכתבה בשלטו באותיות קטנות מדי, וקנו סחורה שלא חפצו בה. לא פעם שבעלי חנויות אלה אינם מוכנים להחזיר את הכסף תמורת סחורה זו שנמכרה במרמה, בטענה, שאין להחזיר דברי מזון. קשה לתאר את עצמתו של הנזק והתסכול הנגרם לציבור הדתי בדרך זו, ומי שאינו מרגיש את חוסר האונים של אדם דתי מול חומת האדישות לצרכיו, קשה מאוד להסביר לו את טיבה של הרגשה זו. קשה לאמוד את הנזק שנגרם לאדם דתי, כאשר הוא נכשל בבשר טרף. מדובר כאן בנזק רגשי-נפשי, שאינו נמדד באמות מידה רגילות של כמות, של איכות או של מחיר כספי. הציבור הדתי נאלץ ללא הפסק לעמוד על המשמר ולהאבק בתופעות מסוג זה, והחוק אם הוא נאור באמת חייב להגן עליו. אם אין החוק מסוגל לעשות דבר זה בהצלחה, והכל יודעים שאין הוא מסוגל לכך, אין מנוס, אלא למנוע הפצתה של סחורה המכשילה את הרבים, גם אם "הרבים" הם מיעוט באוכלוסיה.

זכותו של אדם להשיג כל מה שהוא מבקש להשיג, תקף רק כל עוד אין הדבר גורם נזק לזולתו. לשם משל, שכך אכן נוהגים נזכיר נוהג ידוע בכל האוניברסיטאות. מקובל בכל השיעורים שאין משנים את זמנו של שום שיעור אף לא ברבע שעה, אפילו בגלל תלמיד אחד שאין הדבר נח לו. אין עושים שינוי כזה אפילו כאשר אין אפשרות לשאול את פיו של תלמיד אחד. אין כאן בכלל שאלה של רוב. גם הרוב, ואפילו מדובר ברוב של 99%, כפוף לחובה זו שלא להזיק לזולת בשום אופן. יש לנהוג כאן לפי הכלל של "כל המשנה ידו על התחטונה". זכות טבעית זו של כל אדם שלא להנזק נזק ממשי פעיל, הפוגע בגופו ובנפשו, גוברת על זכותו של אדם שלא להמנע ממלוי מאווי. מסיבה זו חוששני שאין לי פתרון לאותם אנשים חילוניים המבקשים להתעקש ולעמוד על זכותם לקנות בשר טרף דווקא. אולי אפשר לארגן להם קניות בחנויות של ערבים נוצרים, שבהם מוכרים ממילא בשר מסוג זה. נוסף לנזק הפיזי והנפשי, יש לענייננו אספקט נוסף, והוא הנזק הרוחני-הנפשי הנגרם לכל יהודי דתי בגין כפית רצונו של מיעוט אוכלי החזיר מטעמים שבאדיאולוגיה על הפרהסיה הישראלית. ואולם ענין זה שייך לדיון בפרהסיה הקשורה בעיקר בנושא השבת.

בעיה אחרת של הכשרות קשורה בשרותים הניתנים על-ידי מדינת ישראל לכלל האוכלוסיה. לא יעלה על הדעת שאדם דתי לא יוכל לאכול בצבא, שעה שהמדינה מחייבת אותו לשהות שם תקופות ארוכות. דברים אלה אמורים כמובן גם לגבי השרות במשטרה, ואף ביחס לאישפוז בבתי חולים. מניעת האפשרות מכל הדתיים לשרת במשטרה, היא קיפוח חמור ביותר, ורק מניעת האפשרות להתאשפז

בבית חולים חמור ממנו. טיבו של מזון כשר אינו נופל מטיבו של המזון הטרף עד שכל אדם יכול להסתפק בכשר, אם איננו קנטרן להכעיס. דומה, כי בסעיף זה אפשר לקצר, כי נראה שאין רבים שירצו לכפות את הטרף במקרים אלה. רק מעטים שבמעטים עלולים לדרוש מזון טרף בצבא או בבתי החולים, ויגרמו שהדתיים יאלצו לוותר על זכותם לקבל מזון, ויאלצו להביא את מזונם מביתם ועל חשבונם הפרטי. דבר זה נראה רחוק גם לאור העובדה, שלפי רוב הסקרים כ- 80% מן הציבור מעוניין במזון כשר.

2. השבת

בעית השבת ושמירתה נראית לי מסובכת וחמורה הרבה יותר מבעית הכשרות. בעיון קל מתברר, שבכל מקרה כמעט שבו מתחללת השבת על-ידי הממסד, קיימת כפיה חילונית דורסנית ורבת הקף על האדם הדתי, הנמצא מקופח ביותר. מצער מאוד שגם בעלי הרצון הטוב שבציבור החילוני אינם מבינים את עומק הבעיה. לבעיה זו שלושה צדדים שונים זה מזה. צד אחד של הבעיה פשוטה היא ומובנת לכל, ונראה שיש לגביה קונצנזוס מלא, לפחות מן הבחינה התיאורטית. הכל מודים שאין לחייב ישירות שום אדם דתי לעבור על אחת ממצוות התורה. והנה על אף הקונצנזוס להלכה, למעשה נתקל האדם הדתי בקשיים רבים בגלל חסר הבנה לגבי מהותן של המצוות. לעתים קורא שיחידה צבאית השוהה בשדה מעונינת להגיע למחנה בשבת אחר הצהריים לפני חשכה, כדי להשתחרר מוקדם יותר. חיילים דתיים אינם יכולים לשתף עצמם לא בהכנות לנסיעה ולא בנסיעה עצמה, ומעכבים על-ידי כך את הרוב החילוני. חיל דתי, שלו תפקיד ייחודי ביחידתו כגון אפסנאי שצריך לקבל ציוד, לרשום אותו ולחתום על שוברי קבלה, עלול לעכב את כל היחידה. יש אמנם תמיד מי שמוכן למלא את מקומו בשבת במקרים מסוג זה, וקשה מאוד להסביר מדוע אין יהודי דתי יכל להסכים לסידור זה. לי עצמי קרה, שנדרשתי במקרה דומה לפרק את האוהל בשבת ומאחר שהיינו שניים שלא הסכמנו לעשות זאת, השאירו אותנו בשדה, ושהינו שם עד שעה שתיים עשרה בלילה במרחק של כחמישים קילומטר מכל יישוב. היו כמובן מספר חיילים דתיים בגדוד, שלא עמדו בלחץ של החברה ושל הפיקוד, פרקו את אהליהם ונסעו עם כל הגדוד. האם הם לא היו קרבנות לכפיה שכפתה עליהם חילול שבת ?

אם רוצים להמנע מכפיה מן הסוג שתואר כאן, חייבים למנוע חילול שבת קולקטיבי מכל חיילי הגדוד. מה שכל אחד עושה לעצמו זה ענינו הפרטי, אבל הפעולות הקולקטיביות הם תמיד גורמות לקיפוח או למתח חברתי קשה. שחרור הדתיים מפעולות שכל היחידה חייבת בהן, יוצר מתח קשה למדי. בשעה שכל היחידה עסוקה בפעילות, ורק הדתיים משוחררים, מתפתחת כלפיהם קנאה קשה, מתיחסים אליהם כאל משתמטים, ולעיתים מגיעים הדברים לשנאה ולפגיעות גופניות. החייל הדתי שאינו מוכן לוותר על עקרונותיו ועל זכותו הטבעית, מוצא את עצמו מאוים ביחידתו, שבה הוא צריך לשרת עשרות שנים. כך הדבר בשרות מילואים. בשרות סדיר, כאשר החיילים חיים יחד שנים ארוכות, הדברים חמורים עוד יותר.

ביחידות הקטנות השוהות בשדה, פעמים ש - "הרוב", שהוא בעצם מיעוט מבוטל, מונע מן החיילים הדתיים מזון בשבת. האחראים מעמידים ביום שישי את התבשילים על האש לפי הוראות הרבנות הצבאית, כדי שכל חייל יוכל לאכול ממנו בשבת. והנה חבורה עליזה ושמחה של ה - "חברה" תפשו ארנבת בשדה, או הביאו תרנגולות או חלב ממשק סמוך ובקשו להכניס לארוחת לילה. מורידים את הסירים מן האש, עושים את מלאכתם, ותוך כדי כך גם מטריפים חלק מן הכלים כולל צלחות וסכו"ם ומיטיבים את ליבם. לאחר שסיימו מחזירים את הסירים שנועדו לשבת, ולפעמים אפילו אינם מבינים שהם לא רק הטריפו את כלי המטבח, אלא פסלו גם את כל המזון של השבת, לפחות בשביל הדתיים,

כאילו להם לא מגיע מזון מן הצבא. כפיה זו של הנורמה החילונית על הדתיים היא מעשה של יום יום בצבא, והיא מתרחשת באינסוף של תחומים, על אף שיש כאן פגיעה קשה וברורה בחופש הדת, ואף לא אחד מלוחמי החופש אינו יוצא להגנת המקופחים. כך הדבר בענין, שעקרונות יש בו הסכמה כללית. בדברים שבהם חלוקות הדעות הדבר כמובן חמור הרבה יותר.

המצב דומה מאוד בבתי החולים, ואולי הוא אפילו חמור יותר, מפני שמדובר בחולים שלעיתים הם חסרי אונים, ואינם מסוגלים לגשת למטבח כדי לבדוק מה מתרחש שם. גם אם יש משגיח, וגם אם להלכה הכל מתנהל שם כראוי, קיים תמיד פחד שמא יש שם אדם שהשבת או הכשרות אינם חשובים בעיניו, והוא עלול לקלקל את הכל. גם במצב כפי שהוא היום גורם לכך, שדתיים רבים אינם סומכים על המטבח של בית החולים, ואינם אוכלים בשבת מזון חס בבית החולים. מצב זה הוא כמובן אינו רק קיפוח, אלא גם כפיה קשה של החילוניות על הציבור הדתי.

הכל יודעים שמקומות עבודה שקבלו התר ממשלתי מסיבה זו או אחרת לעבוד בשבת, או מפעלים המערימים על החוק, ועובדים בשבת, אינם ששים לקבל לעבודה אנשים דתיים. האמת היא שאנשים דתיים יודעים את המציאות ומשתדלים שלא לעבוד במקומות מן הסוג הזה. הם יודעים יפה כמה קשה להתמודד עם הלחצים מצד ההנהלה ומצד העובדים, הדורשים מהם ליטול חלק שווה בעבודת המפעל, ולהיות כמו כולם. לפנינו שוב דוגמה של כפיה חילונית עקיפה נגד הדתיים. במפעלים אלה קיימת גם בעיה חמורה עם התוצרת. מי שקונה סחורה של מחללי שבת הוא נחשב כמי שמסייע בידי עוברי עברה, כי הוא תומך בהם בכספו. יש כאן נוסף למורת הרוח מצד ההלכה גם בעיה מצפונית קשה. הכל מבינים כי מי שקונה סחורה גנובה הוא עברין. מבחינתו של אדם דתי, הקונה סחורה שנעשתה תוך חילול שבת, עושה למעשה אותו דבר. ועתה, אם יקום הציבור הדתי ויודיע שאיננו מוכן לקנות סחורה כזאת, ויפעיל לחץ כלכלי לגיימי על המפעלים באמצעות כוח הקניה שלהם, תתחולל ממש סערה. רבים יצקו חמס ויטענו שהדתיים משתמשים בחרם כדי לכפות את מבוקשם. לי אישית מפריעה מאוד הצביעות שבטענה זו. לחץ כלכלי באמצעות כוח הקניה לגיימי ורצוי כאשר מדובר בכל סוגי האינטרסים של ציבור הצרכנים, אבל כאשר הצרכנים הדתיים משתמשים בכוח הקניה שלהם מדברים פתאום על "חרם". האם חשב פעם מישו מה הרגשתו של אזרח דתי נוכח יחס לא הוגן זה של אפליה ושל קיפוח ?

כאן הגענו לבעיה קשה ביותר ביחס למה שנוגע לחילול שבת הנעשה על ידי הממסד, או על-ידי גורמים הנתמכים בכספי ציבור. באמצעות תשלום המיסים הופכים כל האזרחים שותפים ברכושה של המדינה. גם הציבור הדתי נעשה שותף בכל הרכוש לפחות בהקף של 25%. לפי ההלכה שמירת שבת אינה חלה על גופו של האדם בלבד. האיסור של חילול שבת חל גם על בהמתו של אדם, על מסחרו, על מפעליו ואף על כל מקנת כספו. אסור לאדם להעביד לא את פועליו, לא את בעלי החיים שלו, לא את מכונותיו ואף לא פרט כלשהו מרכושו, גם אם מדובר ברכוש חלקי. דבר זה נאסר אפילו במקרים של שותפות עם מי שאינו יהודי. כאן אין ללכת אחרי הרוב. בשותפויות עסקיות חייבים כל הדתיים לפרק את השותפות בינם ובין כל הסוגים של מחללי השבת ברכושם. הואיל ואי אפשר לפרק שותפות של האזרחים במדינתם, מפני ששותפות זו כפויה על כל האזרחים, עומד הציבור הדתי בפני בעיה מתמשכת של כפיה חילונית, שאינה מאפשרת לציבור זה לקיים את השבת כהלכתה. נראה ברור כי ללא כל ספק אין כפיה זו מתישבת עם הרעיון של חופש הדת.

בדרך עקיפה זו כופה הציבור החילוני על האדם הדתי את דרכי ההתגוננות נגד הלחץ המתמשך. לפי המתואר מתברר, שאין זה סתם קפריזה של הדתיים, שהם נאבקים על כל מקרה של חילול שבת

ברכוש הציבור. נראה, שאין זה מקרה שרבים מן החרדים אינם משתמשים בשבת בחשמל, מפני שיצורו כרוך בחילול שבת. בשעה שהרוב כופה חילול שבת על רכושו של האדם הדתי, הוא נלחץ אל הפינה במידה כזאת, שלא נשארת לו כל ברירה, אלא להאבק בכל האמצעים, ואז אומרים, שהציבור הדתי מפעיל כפיה דתית על החילוניים. יתכן שגם זה נכון. מה שאיש אינו אומר הוא, שכפיה זו, מתרחשת בתוך התחום שבו הציבור הדתי הינו שותף באחוזים גבוהים למדי. בלשון אחרת אפשר לומר, כי כל כפיה דתית מתרחשת בתוך רכושו הלגטימי של הציבור הדתי. זכות זו דומה כמובן לזכותו של כל אדם לקבוע, מה יעשה ומה לא יעשה בתוך ד' האמות של ביתו. אם הציבור החלוני בשום אופן אינו רוצה לסבול מן הקפריזות הדתיות השונות הללו, עליו לעשות את חשבונו ולאפשר לפרק את השותפות הכפויה על הדתיים. אם אדם דתי אינו יכול לגור בבית משותף, מפני שהדיירים החילוניים מפעילים את המעלית שהוא שייך לפעמים בחמישים אחוז או יותר גם לדתיים, אם אינו יכול להשתמש בחשמל, אם ממילא אינו יכול לעשות שותפות עם החילוני לא במסחר ולא במלאכה, אם ממילא אי אפשר שאדם דתי יבקר אצל חבר חילוני בשבת, או שיאכל אצלו, קשה לדבר על שילוב בין חלקי האומה. למעשה אומרים כאן לאדם הדתי, כי אם רוצה הוא להיות שותף במדינה, עליו להסכים להיות שותף לכל חילולי השבת שנעשות ברכוש הציבור, שהוא גם רכוש. פרוש הדבר הוא שאדם דתי יכול להיות שותף שווה זכויות במדינתו רק אם הוא יתנהג בדברים שבמחלוקת כחילוני, וזה כמובן כפיה חילונית אנטי-דתית. לדבר הזה יש רק פתרון אחד. כל הדתיים יאלצו מוקדם או מאוחר לפנות לשיטה של חסידי סטמר, ולהיבדל היבדלות מחלטת מן המדינה.

היום מנסים חלק מן הדתיים להתחמק מן הבעיה, על-ידי כך, שמתחילים לכפיה החילונית עליהם ועל רכושם כמו אל כפיה הנעשית בדרך אלימה, שאין אדם יכל להלחם בה. הם יודעים, כי אם הם ינסו למנוע משכניהם להשתמש במעלית בשבת, עלול הדבר להגיע לסיכון ממשי לחייהם. לצערנו היום שיטה זו פסקה מהיות יעילה. החילוניים דורשים לעצמם יותר ויותר את הזכות לעשות ככל העולה על רוחם, ואין הם מנסים אפילו להתחשב בצרכים ההכרחיים ובסבל הרוחני של הדתיים. מצב זה, הוא הגורם האמיתי למה שנקרא בשם הקצנה דתית. יותר ויותר נדחק האדם הדתי לשיטה של סטמר. לא להכיר במדינה ובמוסדותיה, לא לקבל כל שרות ממלכתי, לא שרותי בריאות, לא שרותי חינוך, לא הגנה של המשטרה, לא כלום. למעשה חיים חסידי סטמר ועוד מספר חוגים הדומים להם באוטונומיה בתוך מדינת ישראל. ואולם אוטונומיה זו אינה שלמה. חסיד סטמר המבקש להתפרנס, בין כשכיר ובין כעצמאי, חייב מכוח החוק לשלם מיסים ולקבל רשיונות, ולפעמים בלית ברירה הוא נזקק לבית חולים או למשטרה. אם הציבור החילוני לא יסכים בשום אופן לאמנה חברתית דתית-חילונית על פי הנחות היסוד שנידונו כאן, מוקדם או מאוחר יאלצו להרחיב את האוטונומיה הדתית לכל תחומי החיים מצד אחד, ולכל הציבור הדתי מצד אחר. הואיל ורבים מאוד בציבור האנשים, שיהססו מאד להנתק מדת ישראל ניתוק מחלט, יכל להיות בהחלט, שבמשאל העם שיערך לקראת חלוקתה האדמיניסטרטיבית והדתית של המדינה, יבחרו כחמישים אחוז באוטונומיה הדתית. מאין בררה יצטרכו הדתיים לחיות במעין גיטאות מרצון, ולנהל שלטון עצמי הדומה למצב הקיים בעיירות כמו מנסי ומונרו בארה"ב, שכל תושביהם יהודים חרדים. הואיל ורוב רובן של ההתנכלויות וההסתה נגד הציבור הדתי מתנהל על-ידי אמצעי התקשורת, ועל-ידי פוליטיקאים שמאלניים קיצוניים, והואיל ואמת זו אי אפשר להסתיר מפני משפט ההיסטוריה, ירשמו אלה בתולדות עם ישראל כאחראיים לפילוג הגורלי.

בפרשה זו של בעיות השבת והמועדים חייבים עוד להוסיף, כי יש לתופעה זו של הכפיה החילונית על האדם הדתי אספקט נוסף, שאמנם אין בו כפיה פיזית ישירה, אבל עם זה אין חסר חשיבות כלל. אדם היוצא מביתו לרחובה של עיר, רחוב שהוא רשות של הרבים, לאו דווקא על-פי משמעות המושג בהלכה, אלא פשוט רכוש משותף לכל אחד מן התושבים משלמי המיסים, ורואה שם, במקום שהוא

לפחות חלקית גם רכושו שלו, מעשה בריונות אכזרית של קבוצת נערים, המתנכלים בצורה קשה לשני זקנים חסרי אוניס. לא נדון כאן בשאלה מה חובתו של אדם כזה, ובאיזו מידה חייב הוא למנוע מעשי עוולה במקום הנמצאת בחזקתו, הגם שמדובר בחזקה חלקית. אנו נדון עתה רק ברגשי הצער, העצב, הבושה והכלימה המתעוררים בו לרגל המראה המביש המתרחש בתוך תחומו. כל אדם הגון, ירצה להתחבא מרוב צער על כך שאין בידו להציל ולהושיע, מפני שלעיתים מדובר בבריונים אלימים, שעלולים להזיק לו אם ינסה למחות בידם. הדילמה קשה, מפני שאם לא ימחה בידי הבריונים, יחוש עצמו כנבל השותף לדבר עברה.

ממש כך היא הרגשתו של אדם דתי, הרואה חילול שבת ברחובה של עיר, רחוב שמבחינת החוק יש לו חלק בו, ועל כן יש לו גם אחריות לגבי כל מה שמתרחש בו. הרגשתו היא חמורה ביותר לאור העובדה, שממש אין בידו לעשות מאומה, כי אין לו כל אפשרות למצוא מישהו שידאג לסילוק המפגע. לא צבא, לא משטרה ולא פקחים לא יעזרו לו, שהרי הכל סבורים שהמפגע אינו מפגע כלל. דבר זה לא רק שאינו מועיל להרגשתו, אלא עוד מגביר את תסכולו, כי כאבו אינו נחשב בעיני איש, ורואים אותו כתמהוני במקרה הטוב, ובמקרה הגרוע יותר מתיחסים אליו כאל מי שאיננו נורמלי. בניגוד לגמרא במסכת בבא-בתרא, ואולי אף בניגוד לחוק האזרחי של המדינה, סבורים הן השלטונות והן המתדיינים בנושא, כי "הזק ראייה לא הווי הזק". קל מאוד לומר לאדם הדתי הסובל ביותר ממראה עיניו, שאין לו להתערב, וודאי שאסור לו להפגין נגד מראה עיניו, כי אין זה ענינו בכלל מה שאדם זה או אחר עושה בשבת או ביום אחר מימי השבוע, או בפסח או ביום הכיפורים. לפי ההגיון הזה אסור לאדם להתערב אף לא בהתעללות החמורה ביותר באנשים זקנים וחסרי אוניס. הטענה של "אין זה מענינך" תופסת בהחלט בכל המקרים, אלא אם כן הפגיעה היא ישירות נגדך אתה. אין שום ספק שיש במעשים של חילול שבת ודומיהם ברשות המשותפת לדתיים ולחילוניים משום כפיה חילונית, החסרה כל התחשבות בזולת, ומתעלמת מרגשותיו של ציבור, שהוא כרבע מתושבי המדינה. הדבר הגיע לידי כך, שרבים מן הציבור הסובל הזה, כבר עברו מין שטיפת מוח, עד שאף הם סבורים שאסור להם לגלות את דעתם בפומבי, ועליהם לנשך את לשונם, ולסבול בשקט את הכפיה הרוחנית החילונית החמורה שנגרמת להם.

בשיחות שנהלתי בעניינים אלו, טענו נגדי, שאני מתכחש לעיקרון ההדדיות. אם אני דורש התחשבות ברגשות פגועים של הדתיים, עלי להתחשב באותה דרישה עצמה מן הצד שכנגד. על פני הדברים דבר זה נכון. ואולם אם בודקים את הענין לעמקו מתברר שאין לדברים יסוד של אמת. אמרו לי שיש חילוניים הסולדים ממש מן הלבוש החרדי, ואפילו את הכיפה הסרוגה קשה להם לראות בלי בחילה. מן הראוי אם כן להתחשב ברגשות אלה לא פחות מאשר ברגשותיהם של הדתיים. במעט מחשבה אפשר להבין, שיש בדרישה זו משהו מדהים. העיון מלמד שלפנינו דרישה קנטרנית מובהקת. הציבור הדתי מבקש התחשבות בדברים שהוא מחוייב בהם מכח היותו דתי. לא הוא המציא את הדברים שקשה לו לשאת, ולמעשה הם כפויים גם עליו. אם לא יוותר, זועמים עליו על שהוא כופה את תפיסתו הדתית על הרוב החילוני, ואם כן יוותר הוא יקלע למצב שבגללו התכחשה המדינה הדמוקרטית לעיקרון של חופש הדת. מכל מקום לא מדובר כאן בענין אישי ופרטי שיכול להיות לא יותר מקפריזה של אדם תמהוני. נוסף לזה אצל הציבור הדתי מדובר בדרישה של ציבור גדול, שהוא כרבע מתושבי המדינה. האופי הקנטרני של תביעה חילונית אפשרית בענין הלבוש החרדי מתברר אף מכך, שאם אדם סולד מן הלבוש השחור החרדי, מן הדין שהוא יסלוד גם מן הלבוש השחור הבדואי. אם הוא סולד מן הלבוש המיושן והמוזר, לטעמו, של החרדים מן הדין הוא יסלוד גם מן הלבוש הערבי, מן הלבוש ההודי, האפריקני וכד'. אם סלידתו ממוקדת דווקא, ואך ורק בלבוש החרדי ובכפה הסרוגה, ברור לכל שסלידה סוביקטיבית זו הנה קנטרנית במובהק.

נוסף לקנטרנות יש בתביעות הנגד החילונית עוד פגם. תביעות אלו הואיל והן צומחות במוחו של כל פרט, מספרן הוא אינסופי, עד שאיש אינו יכול לעמוד בהן. היום הכיפה מפריעה, ומחר הפאות ומחרתיים צורת האכילה, ולאחר מכן בתי הכנסת, ובניי המקוואות ועוד, ואין לדבר סוף. לעומת זה מוגבלות הדרישות הדתיות הקיצוניות ביותר לשש מאות ושלוש עשרה. שש מאות וארבע עשרה אינם באים בחשבון בשום פנים ואופן. מלבד זה שש מאות ושלוש עשרה מצוות הן לאו דווקא. כמחציתן הן מצוות שעיקרן בהמנעות ואינן ניכרות כל כך, חלקן נועד לזמן שבו בית המקדש עומד על תילו, וחלקן מכוון לאנשים שונים, עד שלאמיתו של דבר המספר מצטמצם ביותר. למעשה מדובר במצוות מועטות בלבד. נכון שהן חודרות עמוק לתוך חיי היום יום של האדם, ולאדם החילוני שאינו מוכן לשלם את מחיר השותפות הן בוודאי מפריעות ביותר, כמו למשל ענין הנסיעות בשבת. אף-על-פי שאין לי עצה כיצד לבטל את המחיר הזה של השותפות, ברור לי שהניסיון הנזכר להעמיד תביעות לעת מצוא כנגד הדרישה הדתית היא לא רק קנטרנית, אלא גם איננה שוות ערך, היא חסרת איזון וחסרת כל הצדקה.

3. דיני אישות

הבעיות הקשורות בדיני אישות קשות ביותר להסבר, במיוחד, כאשר יש להפנות את דברי ההסבר אל בני אדם שליבם כלל אינו רוצה לשמוע. הדבר קשה שבעתיים, כאשר אין לשומעים כל הכנה עיונית, הנחוצה לשם הבנה כלשהי של ההסברים. בלי הכנה יסודית כזאת נראים כל ההסברים כטעונים פרימיטיביים חסרי מובן. אין זה מקרה, כי מי שמוכן לעשות את המאמץ, וללמוד את העקרונות, הדברים יתקבלי על ליבו הרבה יותר, עד שרבים מהם יגיעו עד הסף של חזרה בתשובה. אולי כדאי להקדים עוד, כי אנשים משכילים חייבים ללמוד להבחין בין דברים מהותיים לדברים תפלים. יש להבין שאי אפשר לקבוע את מהות היהדות על פי דבריהם של פשוטי העובדים במשרדי הרבנות. רבים מגדולי הרבנים מודים, כי מה שאנשים אלה אמרו לחתנים אן לכלות אין להם עם הלכות אישות דבר וחצי דבר, וודאי שלא לפי זה ניתן לקבוע את טיב היהדות. העיקר שנדע להעמיד את הדברים בפרופורציות האמיתיות שלהם.

לעניינינו חייבים אנו לומר, כי גם אחרי ניפוי כל הדיבורים התפלים וחסרי האחריות על תפיסותיה ועל מהותה של דת ישראל, נותר עדיין לציבור החילוני, שאינו אמון לא על מסורת ישראל, בעיה חמורה למדי, בכל הנוגע לתחום זה של דיני האישות. איש לא יוכל להתימר ולומר, שהוא מסוגל לפתור את כל הבעיות הסבוכות המתעוררות בויכוח בין אדם מאמין, לאדם הכופר בכל. מצד אחד אדם היודע, שמעליו מצויה ישות רוחנית מטאפיזית, אדם המודה בכך שהוא רק אדם, ועל כן אין הוא יכול להיות סוברני ואף אין הוא יכל להיות ריבוני מעצם מהותו, אדם המודה בכך שהוא חשוף למחלות ולשאר אסונות, והוא אף מודע לעובדה שסופו הוא תמיד המות, תופעה, שנגדה אין אפשרות לפנות לבית הדין הגבוה לצדק של המדינה הדמוקרטית. לעומת אדם מאמין זה עומד אדם אחר, הרואה את עצמו בלתי תלוי בשום כוח מחוצה לו, הטוען לסוברניות ולריבונות אנושית, ואינו מוכן לקבל שום תכתיב לגבי מה שעליו לעשות או לא לעשות. אדם אחר זה, השונה מן המאמין הדתי בגאוותו התמימה באשר הוא סומך רק על האדם, מעלה אותו לדרגת האלוהים, והוא סבור בצדק או שלא בצדק, שהוא היצור הרוחני הנעלה ביותר עלי אדמות, ואשר מעליו אין כל כוח רוחני אחר. יצור זה מבושם מעצמו כל כך עד שהוא משלה עצמו שהוא סוברני וריבוני להחליט לא רק על מעשיו אלא גם על עתידו, הנתפס על ידו כפועל יוצא ישיר ממעשיו. יצור זה, נותן הסבר פסוידו רציונלי לכל התופעות שבעולם, וטוען שהמחלות ואסונות הטבע וכן כל שאר פגעי בני האדם, כתאונות הדרכים ותאונות העבודה הן רק יד המקרה והסח הדעת, ובעצם תלויות הן רק באדם ובכשרונו, והוא עתיד לגבור עליהם בעזרת המדע והטכנולוגיה. לשם נוחות הדיון הוא דוחה כמובן את בעיית המות לעתיד הרחוק, ומסיח את דעתו

ממנה, כאילו אין היא קיימת כלל. הוא נוהג במות כמו ילד המכסה את עיניו וטוען, כי כל מי שהוא אינו רואה, הו גם איננו קיים במציאות הממשית.

הואיל ואני רואה את הבעיה בהקפה הרחב והעקרונות, ולא בפרטים הקטנים של דין זה או אחר מדיני האישות (נישואין, גיטין, עגונות וכד'), הואיל ומה שנראה לי חשוב, הוא התהום הפעור בתפיסת העולם העקרונית בין האדם הדתי ובין האדם החילוני, אינני סבור שתצמח תועלת רבה מן הדיון הרחב והפרטני בכל אחד ואחד מן הדינים הקשורים בסוגיא זו.

מכל מקום כדאי לציין כאן מספר עקרונות, שהמערערים על דיני האישות מתעלמים מהם. חשוב מאוד לדעת בראש כל, כי עיקר דיני הכתובה הם להגנתה של האישה. רוב הבעיות של נשים "מקופחות" כביכול נובעות מזלזול האישה "המאוהבת" בהכנת מסמך חשוב זה. אישה הרוצה לבטח עצמה נגד סחטנות אפשרית כלשהי, בשעה שידובר, אם ידובר, בגרושין, יכולה לעשות זאת באפקטיביות רבה באמצעות הכתובה. אשה יכולה לדרוש לרשום בכתובתה, כי במקרה והיא דורשת גט והבעל יסרב לה, יוטלו עליו תשלומי מזונות מוגדלים כל כך, עד שהוא לא ירצה, ואף לא יוכל לעמוד בהם. בכתובה היא יכולה לקבוע את כל תנאי החיים בצד הבעל, וכן את כל תנאי הגרושין. באמצעות הכתובה היא יכולה למנוע שלא תנושל מן הדירה, או מכל רכוש אחר, ויכולה אפילו להתנות על גידול הילדים. כל מה שכתוב בכתובה, הוא לפי רצונה ולהגנתה, והדבר מחייב את הבעל ואף את יורשיו אחריו.

הצרה היא שבשעת עריכת הכתובה האישה מאוהבת, וכסבורה היא שהאהבה עומדת לנצח, ולעולם לא יקרה לה, מה שקרה כבר לנשים רבות כל כך. (וכמובן גם לגברים). רוב רובן של הבעיות המתעוררות בקשר לדיני הכתובה, אינן נובעות מן הכתובה עצמה, אלא מן הזלזול בכוחו של מסמך דתי זה. יש בכוח הכתובה למסור את האיש כמו גם את האישה אותם ואת רכושם בידי הצד שכנגד. מצד אחר היא יכולה ליצור ביניהם תנאים שוויוניים שאף לא אחד מהם ייזק. הכל תלוי ביחס הרציני אל הכתובה, בדרישות הנכונות שנרשמות בה, ובניסוח הזהיר והקפדני של סעיפיה.

כנגד כוח הכתובה, שהו בעיקרו לטובת האישה, ניתן לאיש כוח במקום אחר. לכאורה יכול הוא לעכב את גיטה (אם הכתובה אינה מונעת זאת ממנו). הוא גם יורש אותה במותה. שאר הבדלי הדינים תלויים בשוני הפיזיולוגי שביניהם. עובדה היא שהאישה היא היולדת את הילדים, והוא אינו מסוגל לכך. מסיבה זו דיני הניאוף משפיעים יותר עליה, ועל כן דינים אלה גם חמורים יותר לגביה מאשר לגביו. אמנם עונשיו קלים יותר במספר מקרים, וביניהם המקרה שהיום נוהגים לקרוא לו בשם בגידה, אבל רק טעות היא לחשוב, שהוא הכל מותר לו. הן בהלכה והן במחשבה היהודית מתברר יפה, מדוע חטאים ידועים שלו שייכים לקטגוריה שענשיה מעט קלים יותר.

נכון הוא שהיא כאם, בגלל מצבה הפיזיולוגי מוטלת עליה חובה כפולה. חובה מסויימת יש לה כלפי בעלה, אבל יש לה גם חובה חמורה למדי כלפי ילדיה, כדי שהם לא יהיו פרי של ניאוף. גורלם של ילדים כאלה הוא חמור אפילו בחברות הנאורות ביותר. גם אם טרם מעשה משתוקקת אישה ללדת ילד לאהובה שמחוץ לנישואים, נחתם גורלם של ילדים אלה להיות לא רצויים, ואפילו שנואים לאחר ההתפקחות. האישה יותר משהיא "רכוש" של בעלה היא רכושם של ילדיה, ובגלל גורלם יש למנוע לכתחילה את כל סוגי הניאוף למיניהם. ספרות העולם מלאה בדוגמאות על העולם האכזר של ילדים מסוג זה, על הזעם שמצטבר בהם, ועל הנזק שהם עשויים להביא על החברה האנושית החל ב-"אדגר" במחזה "המלך ליר" דרך "אנה קרנינה" ועד הרומנים האחרונים של ימינו כאן ועכשיו. אגב, הקיום של דין הממזרות אם הוא נחשב תקף בקהילה, כוחו למנוע נאוף גדול הרבה יותר אף מכח מחלת האיידס.

כתוצאה מכוח זה, ממילא הופך ענין הממזרות כתופעה נדירה ביותר על פי עקרונותיה של ההלכה עצמה. הממזרות הפכה בעיה חברתית רק מן הרגע, שבו ההלכה חדלה מלכוון את חיי עם ישראל.

נראה, כי דין העגינות הנו אחד הדינים ההגיוניים ביותר בין דיני האישות. בכל התקופות קרה לעיתים שבני אדם נעלמו מביתם על-ידי חטיפות. על-ידי מלחמות, או תוך כדי נסיעות למרחקים. פעמים שהם נעלמו שלא מרצונם ופעמים שהדבר קרה מרצונם החפשי. דבר זה נפוץ כל כך עד שהוא הפך נושא בספרות, ואנו שומעים על דוגמאות כמו "מתיא פסקאל המנוח" לפירנדלו, על "הומו פאבר" ועל "אינני שטילר" למקס פריש. תופעה ידועה היא, שלאחר שנים רבות, אחר שהאיש נחשב מזמן כמי שעבר מן העולם, לפתע "בא המת ברגליו". בספרות הצרפתית פותר "מת" כזה את בעיתו בעזרת הגרזן שהוא נוטל ממקומו, הידועה לו היטב, מן המחסן שבחצר ביתו. האישה ה - "עגונה" וכן "בעלה" החדש נופחים את נשמתם בשנתם או לפעמים לשם הגברת המתח בשעת התעלסותם. בסיפור העברי הדברים מרוכחים הרבה יותר, אך על-ידי כך אין הם טרגיים פחות. מנשה חיים החוזר לביתו ליום ה - "ברית" של הבן הממזר שנולד לה לקריינדל צירני אשתו מבעלה החדש, שהיא הותרה לו על-ידי הרבנים בניגוד לדין תורה, לא על פי סימנים שבגופו של הנפטר, אלא על פי המכתב שנמצא בבגדו. מנשה חיים מן הסיפור "והיה העקוב למישור" לש"י עגנון אינו נוטל גרזן כדי לפתור בעייתו. הוא משתוקק לקדם את מות עצמו, כדי לשחרר את קריינדל צירני מחטאה הכבד. בין כך ובין כך ראוי לכל הצדדים שבעית העיגון תיפתר בדרך המלך, על-ידי מציאת הבעל וקבלת גט ממנו, או על ידי גביית עדות מהימנה (די בעד אחד) על מותו. כל הנסיונות האחרים אינם מתישבים עם הטבע האנושי, ומוליכים לאסונות. אמת היא שבעיות אלו, שהחיים מעמידים אותנו בפניהם (החיים ולא ההלכה), סבוכות הן ביותר. הפתרונות קשים מאוד, אבל הפתרונות הקלים מהם עלולים לגרום לקשיים גדולים עוד יותר ואף לאסונות שקשה לשער מראש את עצמת פגיעתם. נראה שזה המסר המשותף לסיפורים כגון "והיה העקוב למישור", ו-"פרנהיים" לש"י עגנון, "קולונל שאבר" לבלזאק ודומיהם.

יודע אני, שהדברים הללו אינם משכנעים אלא את המשוכנעים בלאו הכי. אני גם יודע שאין זו חכמה גדולה לשכנע את המשוכנעים. ואולם כל מי שאינו משוכנע ומבקש לשנות את היסודות של דיני האישות בכוח, חייב לדעת שהוא מנתק את עצמו מגוף האומה. המערכת ההלכתית של דיני האישות שומרת שמירה מעולה על ליכודה של המשפחה המצומצמת מזה, ועל ליכודה של האומה הרחבה מזה. דווקא דינים אלה בדומה לדיני שבת, ואולי הרבה יותר מהם שמרו על ישראל כאומה לאורך אלפי שנים. גרעינה של האומה הישראלית מורכב תמיד מאותם אנשים שידעו להכנע ולקבל על עצמם לפחות את דיני האישות של הנישואין ושל הגירושין. ציבור שאינו מוכן לריסון, לאירגון ולעידון אלה, ציבור שיתנתק מעקרונות החיים היהודיים, חושף עצמו לא רק לנפילה לתהומות של הפרימיטיבי, אלא שהוא מביא גם ניוון על הגוף הלאומי. הפרימיטיבי אינו תמיד המיושן והקדמוני, ולפעמים הוא מתלבש דווקא באצטלא של המודרני. מודרני שאינו מקבל על עצמו את העקרונות של הריסון, של האירגון ושל העידון, הוא יהיה פרימיטיבי על אף האדרת של הקידמה המדומה שהו מתעטף בה מכף רגלו ועד ראשו.

בתחום הנידון של בינו לבינה, הנתון כולו לשליטה טוטאלית של יצר המין, רק ההלכה יכולה להביא את האדם לריסון, לארגון ולעידון תרבותיים. מי שמסרב בעיניים אלה להלכה, לעולם אינו יכול לדעת לאן הוא יגיע. בלי כל ניסיון להאשים במפורש את צורת החיים החילונית-הפוסטמודרנית, נתבונן רק בפן החיצוני הגלוי לכל של תקופתנו. בבדיקה קלה של עמודי העיתונים היומיים אפשר למצוא כמעט יום אחר יום דוגמאות לתוצאותיה של צורת החיים שאינה מקבלת את מגבלות המוסר, וודאי לא את מגבלותיה של ההלכה. לא נעקוב כאן אחר ההתרחשויות ברצף יומי מלא, ונסתפק רק מה שעולה

לפנינו בטווח קצר של ימים אחדים. בתאריך 96. 12. 26 סופר ב - "ידיעות אחרונות" על חייל שיצא בקביעות עם צעירה ואף הגיעה לביקור אצל אימה. רק לאחר זמן רב, ורק במקרה, אגב ענין אחר התברר לזוג שהם בעצם אח ואחות. מה שהעיתון לא סיפר, ואולי זה פשוט אינו חשוב לעיתונאים, אם בא הגילוי לפני שהזוג חי חיי מין מלאים או רק לאחריהם. בתאריך 97. 1. 12 מספרים לנו באותו עיתון על קבוצת נשים שמצאו את אשרם, או בלשון אחר, נפלו קרבן לאשליית חיי האושר כל אחת מהן עם פועל מן הפועלים הזרים, העובדים במדינה. מה שלא נבדק על-ידי נשים מסכנות ורעבות לאהבה אלו, אם לאהוביהם, אותם פועלים שהיום הם כאן ומחר הם במקום אחר, יש להם נשים ומשפחה בארצות מוצאם. סביר הדבר שיש ויש, והאסונות והטרגדיות עוד לפנינו. באותו עיתון, יומיים לאחר מכן בתאריך 97. 1. 14 מובא סיפור על תינוקות שראשה הוטח בקיר ואחר כך נזרקה לאשפה, כנראה על-ידי אם שילדה מחוץ לנישואין. כגולת הכותרת של סיפורים אלה יוכל לשמש מה שמצאנו באותו עיתון לפני חדשים אחדים. איש צעיר, רווק כבן ארבעים מספר לבעלת הטור "דניאלה" שבמהלך ציפיה בסרט פורנוגרפי שכב עם הכלב שלו. הוא רצה לדעת אם הוא נחשב בעקבות מעשה זה כהומוסקסואל. הרי לכם התוצאות של הרדיפה אחר החופש הפרטי של האדם הפוסטמודרני. שבירת המסגרת המשפחתית על-ידי נסיון לבנות משפחות אימוץ מלאכותיות, ונוסף להם הסקס הלא מבוקר, והלידות הלא רצויות נותנות את אותותיהם בתופעות מחרידות באכזריותן. אנחנו הבאנו רק על קצה המזלג, אבל העיתונים מביאים אותם יום אחר יום, ואין יום ללא חידוש. בנוסף לכל כדאי לזכור שהעיתונות מדווחת רק על קצה הקרחון. אף העיתונאים אינם יודעים על כל המיקרים המתרחשים במציאות הממשית.

לדאבוננו לא מדובר במקרים חריגים, חולניים ולא ליגאליים. ההומוסקסואליות הפכה להיות תופעה ליגיטימית בגושפנקה של בית המשפט העליון. האונס של מבוגרות ושל קטינות זכה לעדנה מיוחדת, ואף לענישה סלחנית לאור העליות של קבוצות אתניות שבהם האונס היה נורמה מקובלת לפחות לפי טענתם. גילוי העריות הפך להיות ענין יום יומי, ולפי הרוח הנושבת מבית המשפט העליון, אף דבר זה יזכה לליגיטימציה מלאה מפי שופטנו העליונים, אם רק יעשו מעשים אלה בין שני אנשים מבוגרים, המודעים למעשיהם ויעשום בלי כפיה ומרצונם החפשי. נוסף לכל זה, מלאה העיתונות היומית במודעות לא רק של זנות, אלא גם של סקס קבוצתי ושל חילופי זוגות. הנרי מילר ג'והן אפדייק וכן אחדים מן הסופרים העכשוויים שלנו לא זו בלבד שהם מחווירים ליד המציאות הממשית שלנו היום, אלא שהם גם הפכו להיות נביאייה של מציאות זו. נראה, כי סדום ועמורה, וכן רומי הדיקדנטית הן ערים פורטיניות מן העבר התמים בהשוואה לעיר העברית הראשונה ולאחיותיה.

הכל יודעים שהקיסרות הרומית נפלה מפסגת העולם אל תחתית השאול, עד שכל עצמתה היתה לנעורת אש וכל כולה עברה מן העולם, הן מן הבחינה החמרית הממשית, הן מן הבחינה התרבותית והן מן הבחינה הרוחנית. לא נותר ממנה שריד. אפילו החומרות היתרות של הנזירים והנזירות הקתוליים מימי הביניים לא הצילו לא את רומי ולא את עצמם. ההגזמות בהגבלת טבע האדם לא יכלו להועיל דבר. גם התרבות האירופית הנאורה הצליחה מעט מאוד בחינוך האדם לקצת ריסון ולקצת עידון. בספרו של יזי קשינסקי "הציפור הכחולה" אך גם בספרים אחדים של אפלפלד ואחרים, אנו מוצאים את בני הכפרים באירופה לא כבני אדם נחותים ואף לא כבהמות, אלא אפילו גרועים מן החיות בכל מה שנוגע לתחומם של היצרים. נראה, כי במצב המוסרי הלקוי של סוף המאה העשרים, אין קיום לעולם, אבל ודאי שאין קיום לעם ישראל כאומה בלי ההלכות המסדירות את החיים שבינו לבינה. רק קידוש חיי האישות יכל להציל את עם ישראל של שנות האלפיים מניוון לאומי מחלט, שהשפעתו המזיקה תהא ניכרת גם בניוון תחומי החיים בכל התחומים האחרים. "הקידמה" הטכנולוגית לא תציל איש מן הגורל הזה.

סיכום

כל הדברים שנאמרו כאן מניחים, שיש הכרח בלתי נמנע בחיים התרבותיים-הלאומיים. כבר אמרנו ששום תרבות אינה מתקיימת ביחידים, אלא בקולקטיב הלאומי בלבד. רעיון חופש הפרט הפלורליסטי הקיצוני, אם מתבצע הוא בכנות ובשלמות, פרושו אינו רק ניכור כל הפרטים זה מזה, והסתגרותם בחופש ובבדידות המפוארים שלהם, אלא גם התפוררות חברתית מחלטת, ופרוק כל היסודות התרבותיים המסוגלים לקיים אומה. קביעה זו איננה עניין של השערה, אלא הסקת מסקנה לוגית. אם לתרבות אין קיום אלא בקהילה, ואם החופש משחרר את הפרטים מן התלות הקהילתי, המסקנה הלוגית היא, שהפרטים החפשיים ממגבלותיה של הקהילה נאלצים לחיות בלא כל הקשר תרבותי. והנה, האדם, ובמיוחד האדם היוצר ציוויליזציה אינו יכול לחיות אלא בקבוצה (בלהקה) בלבד, ועל כן כל הענין של הגיבוש החברתי הלאומי, הוא בשבילו שאלה של חיים ומות. על אף עובדות מוצקות אלו, רבים היום שוחרי הקידמה והחופש, השואלים את השאלה הפרימיטיבית: "לשם מה בעצם נחוצה האומה, ומי בכלל זקוק למגבלות התרבות?" (יש רבים המוסיפים לשאלות אלו אף את השאלה על הצורך במוסר). להמוני עם ישראל המתכחשים למסורת אבד בימינו מה שקיים בכל עם שבעולם, ואף בכל פרט שברחבי תבל. צ'רלס דרווין קרה לדבר זה בדברו על "מוצא המינים" של בעלי החיים בשם "יצר הקיום", ואחד העם תרגמו אצלנו לתחום החברתי הקולקטיבי, וקרא לו בשם "יצר הקיום הלאומי".

הקומוניזם ניסה לבסס את העולם האנושי על חתך אחר של סיווג בני האדם, וחילק את האנושות לפי השכבות של הפרולטריון, של הבורגנים והקפיטליסטים. היום אנו יודעים שזה היה חלום תמים. זה פשוט לא תאם את המבנה המשפחתי-השבטי והלאומי, שהוא כפי הנראה טבעי יותר לנפש האנושית הנבנית מראשיתה בתוך המבנה המשפחתי. ברית המועצות שאיחדה בתוך עצמה עשרות עמים, התפוררה תוך שנים ספורות ללאומים המסורתיים הישנים, מיד עם ההזדמנות הראשונה שנפלה לידי האומות שהרכיבו אותה. גם ההתרחשויות אצל עמי אירופה האחרים, ואף המאבקים של מיעוטים אחרים ברחבי העולם במזרח ובמערב מעידים על אותם גילויים עצמם. אין תחליף ללאומיות בחברת בני האדם. דבר זה מוכח על-ידי ההסטוריה הלאומית המשותפת לכל בני האומה, על-ידי התרבות הלאומית המשותפת להם, על-ידי התשתית הכלכלית, הפוליטית והדתית המיוחדת לכל עם, ועל-ידי העובדה שאף הדיבור, שכל ההתפתחות האנושית בנויה עליו, הוא דיבור של כל עם ועם כלשונו. כל זה מוכיח כמאה עדים שפשוט אין ברירה. את השלום העולמי חייבים לחפש תוך שמירת המסגרות הלאומיות, ולא באמצעות שבירתן.

אין קיום חברתי-קהילתי לקבוצות בני האדם בלי המסגרת הלאומית היוצרת לכידות, הרגשת שייכות, תחושת זהות, הרגשת בטחון ואמונה בעתיד שבלעדיהם חיים פרטי בני האדם בבדידות, בפחד מפני הבלתי ידוע (אם לא באימה כפי שהאמנות והספרות רואות את הדבר), בתחושת ניתוק, זרות וניכור. בלי הדבק הלאומי או השבטי הופכים חיי האדם דומים לנידודי קין וקללתו, אך האדם הופך גם כבול כפרומותיאוס ועובד לשוא ולריק כסיזיפוס. בלי התמיכה הלאומית השבטית המתפרנסת מן הבטחון ומן השלווה המיטאפיזיים-דתיים, מצבו חמור עוד יותר, והוא דומה לחיה נרדפת שאין לה מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא. נראה, כי זה גורל הפרט בהתגלמותו המלאה עלי אדמות. זה הגורל שמיעדים לנו השוללים הקיצוניים אפילו מעט יוניפורמיזם תרבותי. סבל זה יביאו עלינו מוקדם או מאוחר הדוגלים בהומניזם פלורליסטי וחופשי מכל מחויבות אנושית, מוסרית ודתית כתחליף לימות המשיח הרומנטיים, המוצעים לנו על-ידי דת ישראל. הצעה מודרנית זו מתגלה כעלובה, כמאימת וכמסוכנת ביותר.

כל מי שמבקש להחליף ממצבי הניכור למיניהם, חייב לעצור רגע, ולהתבונן מחדש באפשרויות השונות המצויות לפניו. רק אם יוצר קונצנזוס לאומי, לפחות לגבי היסודות התרבותיים העיקריים של עם ישראל ההסטורית, נוכל לדבר על עם אחד. כל בני האומה חייבים להתפקד, ולהצהיר על מקומם בסקאלה התרבותית הדתית של האומה, תוך התייחסות מפורטת לפרטי בעיות היסוד העיקריים. לפי תוצאותיו של מפקד זה, ולפי הזכויות הליגיטימיות של המיעוט, יש לערוך אמנה חברתית לאומית שתידון ברבים, תחתם על-ידי רבים וחשובים ותזכה למעמד של חוק יסוד. בלי אמנה כזאת, שתסדיר את חיינו אין עתיד לאומי לעם היושב בציון במפנה האלף.

אם לא תחתם אמנה מעין זו לא תשאר כל ברירה ביד החוגים הדתיים. בהיותם מיעוט הם יאלצו לחדול מלשאת על גבם את הדאגה לכלל האומה, ויהא עליהם לדאוג לעצמם בלבד. הם יצטרכו להבדל, להנהיג רישום יוחסין, וליצור גרעין לאומי חדש על בסיס עם ישראל ההיסטורי. ובינתיים יתמוזג החלק החילוני של האומה עם זרים כגון, רומנים, פיליפינים, תאילנדים, כושים מניגריה, וראש לכל היא גם תשתלב במרחב הערבי שבסביבתנו. עם ישראל חילוני זה, שלפי כל הסימנים הנראים כבר בימינו, יוותר על כל סממני התרבות העברית ההיסטורית, ובמשך הזמן אף על השפה העברית הדלה, הרצוצה והחסרה כל עומק תרבותי היסטורי המדוברת בפיה היום, ובזה יסתיים כיבוש המרחב על-ידי עמי ערב. תוצאת מצב זה יהיה, שהעם היהודי החי בארצו או שיהפך בכפיה או מרצון לחלק בלתי נפרד מן העם הערבי הסובב אותנו, או שיתפזר מי במרחב ומי בעולם הגדול, ויתפורר לרסיסים שאינם מתאחים.

ישאר רק גרעין קטן אחד - אלה הדתיים הדבקים במהותם היהודית. אפשר שישארו כאן בארץ ואפשר שינדדו לארצות נכר, הכל לפי המצב ולפי האפשרויות. ואולם בכל מקום תלווה אותם תורתם, וההלכה תשמור עליהם מלרדת מעל במת ההיסטוריה, כפי שהיא כבר עשתה זאת משך ההסטוריה היהודית בת אלפי השנים. ובינתיים העולם וההיסטוריה לא יעצרו את מהלכם, ולא יעמדו במקום אחד. שנים על שנים יחלופו, ודורות על יובלות ינקופו, עד ששוב תבוא ההזדמנות, והגרעין הקטן ישלח שרשים, ויצמיח גבעול, ויעלה עלים וענפים, ואף יפרח ויעשה פירות. כדי לראות התפתחויות אלו כלל וכלל לא צריך להיות נביא. יש רק לראות נכוחה, לחשוב בהיגיון ולהסיק את המסקנות הנכונות מן המצב הקיים של האומה לקראת שנות האלפיים.

ביחס לתנאים מוקדמים אלה לקראת דיון של הבהרה ושל קרוב בין חילוניים לדתיים עלי להעיר לבסוף, שאני באתי רק כדי להסביר את מה שנראה לי עיקר כמיטב הבנתי. הואיל ולא ערכתי מחקר מלא, ולא בדקתי את כל האספקטים של הנושא, אינני מוסמך לומר, כי הנושאים שמניתי כאן הם החשובים ביותר, והם גם כל מה שיש להתנות לענייננו. אני בסך הכל אדם בודד המנסה לרכז את הנושא, ולתאר את פרטיו. הואיל וראיתו של אדם בודד היא תמיד מוגבלת, אפשר שנשמטו מראיתי יסודות חשובים ביותר. כדי להיות בטוח שהכל נאמר, יש צורך לערוך מחקר רחב, ולארגן דיון ציבורי מקיף. אני מקווה מכל מקום שאת הבעיות העקרוניות שדנתי בהם הסברתי כמיטב יכולתי.

בהזדמנות זו חייב אני לפנות לציבור החילוני שיש לו רוב גדול במדינה, שלא לכלות את כוחו ואת עוצם ידו במיעוט הדתי דווקא. הציבור הישראלי, על הרוב החילוני שבו עומד חסר אוניס מול התביעות הערביות, ונאלץ לוותר להם ויתורים רבים כל כך, הוא חסר אוניס בעמדו מול צאצאיו ותביעותיהם, הוא חסר אוניס מול סקטורים כלכליים ופוליטיים חזקים שבחברה הישראלית, והוא נאבק מאבק חסר תקוה נגד הפשיעה שברחובות. רוב זה מצא לעצמו מקום להתגדר בו, ומשתדל בכל מאודו,

להראות את כוחו ואת עצמתו דווקא במאבק עם הציבור הדתי. גבורה מדומה זו לא יביא כבוד רב לרוב החילוני, מה גם, שאת האמונה הדתית בעלת האופי המיוחד הנותנת כוח, אם נשתמש בלשונו של ביאליק, **לסמל בלי קץ- בלי גמול- בלי אחרית** - - ממילא אי אפשר להכניע. כך זה היה לפחות משך אלפי שנות ההיטוריה האחרונות, ולא נראית באופק כל סיבה, שעתה דבר זה עומד להשתנות. החורבן המדיני והדתי לא הצליח וכך לא הצליחו הפזורה, האינקוויזיציה, המהפכה הצרפתית, כתב הטורנץ ואף לא השואה. אין כל סיבה שדווקא מדינת ישראל, שעם כל הקיטוב הנורא ועם כל השנאה, נוהגת הן בדתיים והן בדת במידה ידועה של הומניות, דווקא היא תצליח במעשה ההכחדה הגדול. נראה לי שאף החילוניים כולם, במעמקי ליבם מקווים שדבר זה לא יקרה לעולם. כדאי להתבונן בדברים בעיניים פקוחות ואוביקטיביות, ואין לתת לאשליות שוא, להכללות שקר ולדעות קדומות לסמא את עינינו.

פרק י - האם יצרו המאבקים תרבות ישראלית מקורית?

א. דברי פתיחה - הערות למהותה של תרבות

המילה "תרבות" באה מן השורש ר.ב.ה. ומשמעותה ריבוי או התרבות. דבר ראשוני, פשוט ולא מפותח, קיים בזמן קודם, מתפתח בקצב איטי על-ידי שהוא מוסיף לעצמו יסודות הדומים ליסודותיו הקודמים, תוך שהוא מטיל בהם שינויים או קולט לתוכם חידושים שאינם חורגים יתר על המידה ממגמותיו הראשוניות. גם המלה הלועזית Culture פרושה גידול, פיתוח, שיפור, ריסון, ארגון ועידון. בכל אלה אתה מוצא הטלת שינויים לטובה בדבר קיים מראש, ומכאן הביטוי אגריקולטורה שמשמעה חקלאות או עבודת האדמה. אתה משתמש באדמת הבור (שכולה סבך של ענפים וקוצים), העומדת לרשותך, מבאר ממנה את הענפים ואת הקוצים ומשאיר את הצמחים הראויים לאכילה, הוא שותל כיוצא בהם ומפתח אותם כירקות, כעצי פרי וכצמחי נוי שתועלתם לעתיד מרובה. לפי זה, כל תרבות היא מסירת הישן או חלק חשוב ממנו לדורות החדשים, תוך כדי פיתוחו. כיוון הפיתוח הוא ריסון, אירגון ועידון. לעומת זה ויתור על הישן הוא בזבוז. מצד אחר קולט הישן יסודות חדשים התואמים וממשיכים את הישן. ומכל מקום אין תרבות שהיא כולה חדשה. מה שחדש לגמרי, הוא עדיין איננו תרבות.

התרבות מתפתחת בשני מישורים מאוחים לאחזות אחת;

א. המישור החמרי (הציויליזציה) ב. המישור הרוחני (קולטורה או תרבות)

ריסון הטבע: ריסון הנהר, חקלאות בלא נדודים. **ריסון טבע האדם:** (חוק, דת, מוסר וחינוך)
ארגון הטבע: (המקצועות מתפרטים, והכלים **ארגון טבע האדם:** (פילוסופיה, לוגיקה נעשים בידי מומחים, מיון הדומם, הצומח והחי). מתמטיקה, מנהגים וכו').
עידון הטבע: (ייפוי והשבחה, הכלים נעשים **עידון טבע האדם:** (שירה, אמנות, מוסיקה, אסתטיים) תיאטרון, מנהגי חברה ונימוסים).

ל. ת. ר. ב. ו. ת. (כמו לדת) יש חוקי יסוד, ואולי אפילו חוקה מיוחדת משלה. והרי אחדים מעקרונותיה:

1. התרבות זקוקה תמיד לקשר ולקונצנזוס חברתי מחלט, ועל-כן היא תמיד שבטית או לאומית. קונצנזוס כזה נוצר בשבט או באומה רק על-ידי הדת, ועל-כן מהווה הדת ערש לידה לכל תרבות.

2. התרבות לעולם אינה נוצרת על ידי איש אחד, אך גם לא על-ידי כל האנושות. איש אחד אינו קובע התנהגות של חברה שלמה. מצד אחר האנושות כולה לעולם איננה יכולה לחיות בהסכמה מלאה (קונצנזוס), בגלל המרחקים שבין קבוצות בני אדם, בגלל קשיי התקשורת שבין הקבוצות,

ובגלל גבולות לא עבירים שביניהן (ימים, נהרות, הרים, מדברות, שפה, מנטליות וכד').

3. עקרון רוחני קולקטיבי כלשהו חייב לכוון הן את מערכת המנהגים והן את כל היסודות החמריים. כנסייה גוטית מדגימה יפה את שליטת הרוח הקתולית של ימי הביניים על הארכיטקטורה של בנייני הכנסיות. אדם הנכנס, ואפילו בימינו, לכנסייה גוטית, חש עצמו קטן וחסר כל חשיבות, ואפילו חסר

אוניס מול הגודל והעצמה האימתניות של המבנה שגובהו כמאה מטר. הוא עומד כחגב קטן בתחתית הכנסייה, ובגלל המגמה העולה בזווית חדה של קווי המבנה, הוא נאלץ להרים עיניו כלפי מעלה, כמי שפונה בתפילה ובתחנונים לשמיים. לפנינו דוגמה מרשימה של שליטת העיקרון הרוחני הדתי במבנה הארכיטקטוני של הכנסייה. אין צורך להרבות מלים על השוני הרב שאנו מוצאים במבנים של בתי הכנסת. נמיכות ופשטות בדומה להר סיני שהיה הנמוך בין ההרים. נמיכות זו נבעה לא רק מאימת הגויים שלא ראו בעיני יפה מבנים יהודיים גבוהים, אלא מפילוסופית חיים מיוחדת וצנועה של תרבות ישראל. ולא כאן המקום להרבות בהוכחות.

4. כל תרבות בנויה מליונים של פריטים, החייבים להשתלב זה בזה ולהיות תואמים זה לזה.

בליל של תכונות ובליל של התנהגויות, שאינם מתואמים ביניהן אינם בונים תרבות.

5. לשם התפתחות תאום זה, ולשם ההשתלבות ההדדית של הפריטים זקוקה התרבות למאות שנים. אם נראה במעמד הר סיני מעין מפץ גדול של התחלה, ארכה התגבשותה של תרבותנו עד סוף תקופת המשנה, ובסך הכל קרוב לאלף שנה.

6. התאום והשילוב נוצרים על-ידי העברת הישן אל החדש, ועל-ידי קליטת החדש בתוך הישן.

7. התרבות פועלת באמצעות ריסון, אירגון ועידון הטבע (נהרות) מזה, וטבע האדם (דחפים) מזה.

8. למטרותיה משתמשת התרבות בחקלאות, באומנויות, בטכנולוגיה, בדת, בחוק, במוסר ובחינוך וכו'.

חוקי יסוד אלו של התרבות אינן חוקי היסוד של הכנסת, ואפילו 360 חברי פרלמנט, ואפילו ברוב של 80% לא יוכלו לשנותם לעולם. בזה דומים חוקי התרבות בדיוק נמרץ לחוקי הדת. הם אינם תלויים לא בגאונים, לא באנשי שררה עשירים, לא במנהיגים פוליטיים, לא בכנסת ולא בבית המשפט, ואף לא בתקשורת או באליטות הלאומיות. התרבות נבנית בעיקרה על-ידי המוני העם ועל ידי נציגיהם, שהם, ההמונים בעלי הרמה הסבירה, מקבלים אותם עליהם. אפילו יוצרים מעולים שיצירותיהם מכוונות נגד הזרם המקורי והטבעי של התרבות, דבריהם מנופים על-ידי ההסטוריה מן המרקם התרבותי. ההיסטוריה היהודית ידעה יוצאי דופן רבים. היא ידעה את ה - "ערב-רב", את "עובדי הבעל", את חסידי "ירבעם בן נבט", את המתיוונים, את הצדוקים, את האיסיים, את הכותים, את הקראים, את השבתאים ואת המשכילים. הצד השווה בין כל הזרמים הללו הוא, שכמעט ולא נשאר מהם זכר עד ימינו אלה. התרבות המרכזית המלוכדת של היהדות, זו שהמשיכה את המגמה היסודית, ואת העקרון הרוחני הבסיסי של ההוויה היהודית, הקיאה אותם מקרבה. כמעט כל המגמות שסטו מן המרכז ירדו לגמרי מעל במת ההסטוריה. ואכן בראשית ההתיישבות בארץ, נטו כל המגמות של החינוך, ואפילו אלו של השומר הצעיר, להזדהות עם התפיסות הפרושיות דווקא. אמנם בחרו לעצמם את בית הילל, אבל הרי גם אלה פרושים היו. כל השאר היו ואינם. רק הנצרות נותרה לפליטה, אבל לשם כך היא נאלצה להנתק לחלוטין מן היהדות, לוותר על כל זהות יהודית, ולבנות לעצמה בסיס עיוני עצמאי חדש. בעיית היהדות של ימינו היא, שהזרמים הסוטים, מבקשים לסטות מן הרציפות היהודית את כל הסטיות האפשריות, ויחד עם זה לזכות בלגיטימציה מחלטת, ולהחשב כחלקים אותנטיים של היהדות ההסטורית. הדרך היחידה האפשרית העומדת לפנייהם היא לעשות כמעשיהם של הנוצרים, ולנתק את עצמם לחלוטין מן היהדות ולהאזר בסבלנות. אולי תוך אלף או אלפיים שנה תנוצר אף אצלם תרבות

חדשה שהעולם יאלץ להכיר בקיומה. מה שבטוח הוא, שתרבות חדשה זו לא תהיה תרבותה של היהדות.

לכן לפי המסקנה המתבקשת מעקרונות אלה, תרבות ישראלית היא משהו שלא היה ולא נברא, ואפילו משל לא היתה. לפי העקרונות הללו תרבות ישראלית היא בלתי אפשרית מעצם הגדרתו ומעצם מהותו של המושג. הנסיון להוכיח שהמת הזה שכלל אינו יכול להתקיים הוא בכל זאת חי, איננו אלא פטפוט ריק בלבד.

התרבות היא מן המושגים המרכיבים והמסובכים בהוויתנו, ולא די בעשרים שנות לימוד כדי להכירה ולהבינה. מטעם זה גם שימושי המושג רבים ביותר, מהם מצמצמים ומהם מרחיבים, ולכן יקרה לא אחת שבקונטקסט אחד נכללים במושג תופעות שבקונטקסט אחר הן נדחות לחלוטין. עם כל זה אפשר לומר, כי יש קוצנזוס כמעט מלא לגבי התאור שהצגנו לעיל. מכל האמור מתברר כמובן, כי רק אנשים שלא טרחו די הצורך כדי לברר לעצמם את מהותה ואת הגדרתה המדוייקת פחות או יותר, ואינם מבינים כראוי ובבהירות את טיבה ואת יחודה של התרבות, וכך אנשים המתעלמים במתכוון או שלא במתכוון מאורך הזמן הנחוץ להתפתחותה, רק הם בבורותם מרשים לעצמם לדבר בכל זאת על תרבות ישראלית. ואולם דיבורים מעורפלים כאלה עדיין אינם מוכיחים כלל את קיומה של תרבות כזאת.

ב. האם יש תרבות ישראלית ?

1. פאטה-מורגנה של תרבות ישראלית.

עם כל זה אין כמובן שקר בלי גרעין של אמת - אמיתית או מדומה. נכון שיש לנו שלושה-ארבעה סופרים, ויש קצת מוסיקאים, שחקנים ואמנים, שלא נותקו לחלוטין מן העבר הלאומי, ובדרך זו או אחרת הם משתלבים ברצף התרבותי ההסטורי של האומה, ועל כן אפשר לראות בהם אנשי תרבות. ואולם אחר מותם של ביאליק, עגנון וגרינברג נשאר לנו יוצרים מן הסוג הזה מתי מעט בלבד. אפלפלד, מגד, יעוז-קסט, ומספר נוספים. ומי עוד? גוטמן ורובין שוב אינם ולעומתם אגם וקדישמן הם בסימן שאלה גדול. נותרו גם מנהגים סמליים אחדים, טכסים דתיים מעטים, כגון טכסי ברית המילה, החופה הלוויה, היחס הדתי כמעט לעבודה, לקולקטיב, לנוף הארץ וכד' שהיה בהם כדי להתפתח עם הזמן לתרבות ישראלית. הדבר מצער ומדאיג ביותר, אך רוב תופעות התרבות היהודיות-העבריות הללו עברו תהליך של רדוקציה, של אירוניזציה ושל גרוטסקיזציה, עד שנתרוקנו לגמרי מתכניהן, ואבדה להן כל משמעותן. במקום תרבות ייחודית משלנו, ניזונית היום החברה הישראלית ממעט תרבות חוץ ומהרבה בידור יבוא אירופי ואמריקאי.

יש כמובן עסקני תרבות המנופפים לנו בשורה ארוכה של תופעות דמויי תרבות, שבזמן האחרון ממלאים אצלנו את התקשורת ברעש ובצבעוניות החסרים כל טעם וכל ריח. ואולם מאחר שמדינת ישראל משקיעה כסף רב במופעים דמויי תרבות אלה, איננו יכולים להתעלם מהן. והנה בראש כל מרשה אני לעצמי להטיל ספק בטיבם התרבותי של הפסטיבלים למיניהם. פסטיבל, גם כשהוא עוסק בנושא תרבותי ממדרגה ראשונה, הוא מעיד בעיקר על רידודה ועל מסחורה של התרבות, מפני שאין הוא נותן, אלא תמצית דלה, מעין תרבות של פגע וברח. לפי תפיסה זו אפילו פסטיבל היהדות בכפר בלום, על כל החיוב שבו, הן מבחינת האינפורמציה פוקחת העיניים עם כל היותה מצומקת, והן מבחינת קרוב הלבבות שהוא מעודד, עדיין אין הוא אלא הבהוב או מין נצנוץ של תרבות. מי שסופג את השכלתו היהודית-העברית מימי עיון מסוג זה, ואפילו רמתם גבוהה למדי, זוכה רק בפרורי תרבות.

יתר על כן. מי שמנסה לספוג תרבות בדרך של הרצאות או בדרך של קריאה בלבד הוא קולט לכל היותר ידיעות שטחיות, רדודות, תיאורטיות וחסרות ממשות על התרבות, ולא את התרבות עצמה. דומה הדבר לאירופאי שמנסה לספוג את התרבות הסינית מקריאה באנציקלופדיות. הוא ידע דברים רבים, אבל לא יהפך בן התרבות הנלמדת. יהא זה קשה מאוד לראות באדם כזה אדם בעל השכלה, בעל מנהגים, בעל תפיסות ובעל עמדות תרבותיות חיות וממשיות.

אם בפסטיבל ליהדות שתכניו תכני תרבות מובהקים כך, בפסטיבלים האחרים לא כל שכן. אפילו פסטיבל של חזנות אינו מבטיח תמיד תכנים תרבותיים. פעמים מובאים בו קטעים ביידיש ואפילו בעברית שאינם מתעלים מן הרמה של הבידור הפשוט עם מעט תבלין בעל ריח תרבותי. כך המצב ביחס לתכנים, ויותר מהמה שולט מצב זה על המנגינות ועל הלחנים. בעשרים השנים האחרונות יש ונכרת השפעה חזקה של הפופ' ודומיו אף על החזנות. מובן שהשפעה זו חזקה במיוחד במופעי חזנות פומביים, והיא פחותה ביותר בריטואל האותנטי שבבית הכנסת. לעניות דעתי חמור הדבר שבממסד התרבותי אין עושים כל הבחנה בין הרמות השונות הללו.

מספרים על יוסלה רוזנבלט, החזן היהודי הפולני מתחילת המאה, שהוזמן פעם לימים הנוראים לקהילה החרדית-אורתודוכסית בבודפשט. יוסלה דרש מן הקהילה סכום של אלפי דולרים (סכום גבוה מאוד בתחילת המאה) חוץ מאש"ל. פרנסי הקהילה האורתודוכסית שקהילתם לא היתה מן העשירות ביותר נדהמו למשמע המחיר. אמר להם יוסלה, שהיה ידוע כיהודי ירא שמיים: רבותי! אל נא תשכחו, שאצלי עליכם לשלם לא רק עבור חזרת הש"ץ, אלא גם עבור תפילת הלחש. והרמז ברור. כבר בימים ההם היו חזנים רבים שהתייחסו אל מלאכתם כאל מין זמר, כאל בידור ולא כמו שמתייחסים לעבודת קדש תרבותית. רואים איפא שבימינו יש שאפילו דברי תרבות מובהקים מתרוקנים מתכניהם המקודשים והופכים בידור זול. העובדה שמדובר בחזן, וכן העובדה שהרפרטואר הוא ממחזור התפילות עדיין אינם מבטיחים את קיומם של העקרונות המרסניים, המארגנים והמעדנים שבלעדיהם אין קיום לתרבות. במקרים של חסרון יסודות אלה, שלטונו של העיקרון הרוחני וקיומו של הרצף ההסטורי הלאומי ודאי ו ו דאי מוטל בספק. אנשים שטחיים מאוד שהבנת המושג תרבות רופפת ביותר בידיהם אינם נותנים את ליבם ואולי אף אינם מסוגלים להבחנות דקות אלה, וקוראים לכל בידור אווילי בשם תרבות.

במה שנוגע לפסטיבל של הכליזמרים אפשר רק להוסיף, שאלה גם במקורם האותנטי-הפולקלוריסטי שמשו הן במלל שלהם והן בלחניהם כבידור בלבד. רק בתקופתינו הפוסטמודרנית המבולבלת הם הצליחו להסתגל לתחום המקודש השמור לתרבות דווקא. בלי החלת קריטריונים ברורים גם ריקודי כרמיאל עלולים לעורר בעיות של ממש. מתן שמות חצוניים כגון "שבת אחים", ואף הטענה שמדובר בהצגת שנים עשר שבטי ישראל אינה אלא הבטחה שאפשר לקיימה ואפשר שלא לקיימה. הכל תלוי באיכות התכנים ובהשתלבותם ברצף ההסטורי היהודי, באופי היהודי של הקוראוגרפיה, של המוסיקה ושל התפאורה וכן בשילובם של מוטיבים עבריים חדשים ברצף ההסטורי היהודי. על אף שהזכרנו כאן ענפים הקרובים למדי להגדרת התרבות שלנו, רובם רחוקים למדי מלהיות חלק אינטגרלי של איזו תרבות ישראלית. בחלקם אלה לכתחילה דברי בידור בלבד, וחלקם הם שרידים של תרבות יהודית מן הגולה. כשם ששקספיר, גיטה ופיקסו אינם מהווים תרבות ישראלית, כך גם המתוארים לעיל אינם ישראלים דווקא, ואנחנו הרי מחפשים את התרבות הישראלית הייחודית, המאפיינת את האומה הזו שבנתה לעצמה מולדת הסטורית-חדשה בארץ ישראל.

לעומת המתואר כאן הנחשב כתרבות ישראלית בטעות, רק האירוניה מאפשרת למנות בין התופעות של התרבות הישראלית את פסטיבל ערד, או את חג האהבה של טו באב. ואם מדברים על ערד, האם מדובר ביצירה ישראלית, או שמא בחיקוי עלוב של וודסטוק. ואם וודסטוק, האם מתכוונים לוודסטוק הראשון או לוודסטוק האחרון? כדאי גם לציין שהאמריקאים הבינו שאין מקום לחגיגה כזאת כל שנה ושנה. אצלנו אפילו דבר פשוט זה לא הובן, וכל הענין הפך לשיעמום אחד גדול. לא זו בלבד שאין כאן יצירה של תרבות, אפילו יצירה של בידור אין כאן. במה שנוגע לחג האהבה בצמח שאל אחד העתונעים, ודווקא מאלה הרחוקים מכל גישה דתית או מוסרנית, אם השלטונות שלנו בודקים את מידת העליה של הלידות אצל קטינות תשעה חדשים אחרי הפסטיבל בצמח. דומה שעתונאי זה דווקא הבין יפה את הפואנטה של התופעות הללו. העובדה שהמארגנים ומקדמי המכירות נתלו דווקא בט"ו באב, שלפי רבן גמליאל לא היו כמוהו ימים טובים לישראל, עדיין אינה מבטיחה תוכן תרבותי. המשנה המתארת את הקריטריונים המוצעים לשם בחירת בת-זוג משקפת רקע תרבותי עשיר. היא מביאה את הפסוק "שקר החן והבל היופי" והנערה אומרת לבחור "תן עיניך במשפחה" והיא מצטטת כי "אשה יראת ה' היא תתהלל". כך הוא האידיאל של התרבות היהודית הקדומה. ואולם במציאות של היום כמובן הכל שונה. במציאות של ימינו הוליווד משמשת כדיקטטור הקובע מה לחפש באהבה. מדובר באותה הוליווד שוודי אלן אמר עליה ששם אין זורקים את הזבל, אלא אוספים אותו ועושים ממנו סרטים. לנו כמובן אין כוח להלחם בדיקטטור, ואין אנו יכולים להמנע מן התמיכה הממלכתית בכל הזבל הנערם על שפת הכינרת. במציאות זו, לו אני ראש מנהל התרבות במשרד החינוך הייתי וודאי ממשיך לתמוך בכל הזבל הזה, כמי שכפאו שד, אבל כדי לא לעשות שקר בנפשי הייתי משתדל לשנות את שם המנהל מ - "מנהל לתרבות" ל - "מנהל לבידור זול". מן המושג "תרבות ישראלית" הייתי בוודאי נזהר ביותר.

גם **הקולנוע והתיאטרון** נחשבים אצלנו כתרבות ישראלית יחודית, ובהתאם למקובל גם הם בנויים על הבסיס הרעוע של הפסטיבלים למיניהם. נוסף לכך מצטיינים שני התחומים הללו בהתעלמות מחלטת הן מכל אופי יהודי והן מכל אופי ישראלי. התעלמות זו הנה מחלטת בעקר בקולנוע ובטלביזיה. מאז "מציצים" ועד "רמת אביב ג" היהדות או הישראליות כמעט ואינם קיימים. בתיאטרון של ראשית המדינה עוד הסתמנו רמזים מעטים לעסוק בבעיות המדינה המתהווה כגון: "הוא הלך בשדות", "קזבלן", או "סלח שבתני", אבל עם "התבגרותה של המדינה הפכנו יותר ויותר "אוניברסליים". מה שהתעורר בשנות השמונים והתשעים בעיקר בתיאטרון הישראלי, הוא החשש הנורא מן הריבוי הטבעי של הדתיים ושל החרדים המלווה בפחד טמיר מכוחם הרוחני. פחדים אלה הולידו שורה ארוכה של מחזות שצמחו מתוך שנאה עוורת כלפי הזר והבלתי מוכר. שנאה זו הולידה השמצות שלוחות רסן לא רק כלפי ציבור זה, אלא גם כלפי האידיאלים שהם מיצגים. אין לך דבר קל יותר מלהוכיח שכל ההשתלחויות הללו נשענו על בורות תהומית ועל טימטום בכל תחומי היהדות מזה, ועל שנאה עצמית אוטואנטישמית מזה. מחברי המחזות והבמאים הגיעו לכל היותר לרמת ההבנה הנמוכה של טומי לפיד. אף על פי ששולמית אלוני הגיעה למעט הידיעות שהשיגה מתוך כלים שניים ושלישיים, בלי יכולת להבין כראוי דף גמרא בכוחות עצמה, וודאי לא עם תוספות והראשונים, עד שדווקא ידיעותיה הבנויות קרעים קרעים מטעות ומכשילות אותה לעיתים, מכל מקום היא יודעת על היהדות עובדות רבות הרבה יותר מן המחזאים והבמאים שהציגו שורה שלמה של מחזות אנטישמיים על במותינו. למרבה הבושה לא התפתחה אצלנו אפילו התחלה כלשהי של צורה תאטראלית, או של טכניקה דרמטית, או דרכי עיצוב ייחודית של התפאורה שיש להם אופי יהודי או ישראלי כלשהי. נראה ברור שקשה לראות במחזות אלו או ביצירה הקולנועית המוזכרת תרבות ישראלית.

2. האם יש לנו תרבות חילופית?

השר יוסי שריד וחבר מרעהו אומרים לנו לעיתים, כי התרבות שלנו היא המדע והמחשב. אני קורא לאורטגה אי גאסט, לויקטור כ' פרקיס, לנאיל פוסטמן, לרמון ארון, לאהרן קציר, למקס פריש, לאלדאוס האקסלי, לג'ורג' אורוול ולעוד כמה מחברים בעלי רמה קרובים ברמתם לנוכחים כאן, שיבואו ויעידו כי המדע והטכנולוגיה בונים אדם טכנוברברי המסוכן יותר לאנושות מכל תועלת שהם מסוגלים להביא. לא אאריך כאן בנושא זה שכבר עסקתי בו ב - "נתיב", בשנתון 1980 של "ניב המדרשיה", בבטאון המורים הדתיים "בשדה-חמד, ובעוד שורה של פרסומים. אין טעם לחזור כאן על מה שכבר כתבתי במקום אחר, ועל כן אוסיף כאן לחסידי המדע והטכנולוגיה רק הערה קטנה אחת. יש לי מכוני רכב מומחה במלאכתו שהוא אינו נופל במאומה במומחיותו וביכולת האבחנה שלו ממדענים רבים שנחשבים "גדולים" והם מועמדים לפרסים בינלאומיים. בסך הכל הגרז'ניק והמדען שניהם בעלי מקצוע העוסקים בחומר, ורק מקרה הוא שמדע לומדים באוניברסיטה ומקבלים בו תואר אקדמי. למעשה נראה לי כי דווקא המוסכניק שלי מבין בעיני רוח, בעיני יהדות ואף בעיני חינוך יותר ממדענים רבים שאני מכיר. מוסכניק זה נראה לי איש תרבות יותר מרבים אחרים, ואיני מבין מדוע מקצוע המכונאות נחשב תרבות פחות מן המדע.

עוד שמענו מיוסי שריד וסיעתו. התרבות שלנו זה שקספיר וגיטה, טולסטוי ודוסטויבסקי, פיקסו, דלי, בקמן, מקס ארנסט ומגריט. מענין לבדוק איזה חלק מן האוכלוסיה שלנו באמת קראו ומכירים את ספרי היוצרים הללו. כמה מהם קראו קריאה סתמית, וכמה גם הבינו את המשמעויות האנושיות של ספרים אלה. שמענו על מספרים מרשימים שעלו לכדי עשרות אלפים שבקרו במוזיאונים. ואלם לא שמענו כמה מהם היו תיירים ואיזה אחוז מאוכלוסית ישראל בקר בחלקים ה - "כבדים" של תצוגות הציור ושל הפיסול.

עתונאי ממולח אחד עשה בדיקה כדי לדעת כמה מן הציבור קוראים שירה. הוא הגיע למסקנה שאדם חרדי הקורא פרקי תהילים, והוא קורא במגילת "שיר השירים", "אסתר", "רות" "קהלת", "איכה", הוא קורא בהפטרות "בנביאים ראשונים" ו - "בנביאים אחרונים" וכן בסיפורי "התורה", "במדרשים ובאגדות" של חז"ל וכדומה, קורא יותר שירה ויותר ספרות ובהרבה יותר אמפתיה, מכל הקוראים המודרניים והחופשיים למיניהם. יתר על כן. האמפטיה של הקוראים החרדים ביחס לחומר שהם קוראים הכולל גם סיפורי חסידים, (שלפעמים הם ספרות בעלת רמה), אינה נופלת במאומה בכוחה המפעים, המעצב והמחנך, מכוחה של כל ספרות אחרת. חוששני, כי אם נשאל מי פרימיטיבי יותר מבחינת השכלתו הספרותית, האדם החילוני הרגיל מן השורה שאינו קורא כמעט דבר ומסתפק במה שמוגש לו בטלביזיה, או האדם החרדי מן השורה האמון על מיטב התרבות העברית שאת פרטיו מנינו לעיל, אין כל בטחון שכפות המאזניים לא יצביעו על יתרונו של האדם החרדי. בטחון כזה אין לנו, כך אני חושש, גם לא כאשר נשווה בין אותו חרדי למשכילים המזוייפים הרבים של תקופתנו.

ובכן רק לפי ההגדרה המרחיבה באופן קיצוני ביותר את מושג התרבות נוכל לטעון כי התופעות דמויות התרבות שהישראלים הממוצע ניזון מהם ממלאים באמת פונקציה כלשהי של תרבות. לפי תפיסה מרחיבה זו כמעט הכל כלול במושג של התרבות. כל מה שבני אדם יוצרים הוא תרבות: כל התנהגות, כגון אכילה ושתייה, צפיה בסרט פורנוגרפי, עשית הצרכים בשדה, יריקה ודומיהם היא תרבות. שיטה זו מנסה לראות תרבות בכל אותם דחפים ויצרים שהתרבות צריכה לרסנם, לארגנם ולעדנם, והיא עושה זאת כבר בזמן שהם עדיין עומדים בראשוניותם הפראית וללא כל עידון תרבותי. על פי שיטה זו נתפשים אצלנו מערכות שלמות של פעילויות מהן א-תרבותיות ומהן אפילו אנטי-תרבותיות כגון הזלילה הנהנתנית-ההדוניסטית, המין, סוגים שונים של אמונות תפלות ופרימיטיביות, סוגים אחדים

של טובות הנאה ללא זכאות ליהנות מהן, כאילו הם שיאים מרקייעי שחקים של התרבות. רבים רואים בהם אפילו ייחוד יהודי או ייחוד ישראלי ומכתירים אותם בכינוי "תרבות ישראלית".

3. הבידור כערך של תרבות או רידוד התרבות :

בסעיף זה עלי לבקש את סליחת הקוראים על שלא הצלחתי לקלוט ולהעתיק את הדוגמאות שלי בשלמות. קשה לעשות את הדבר, כאשר אתה מקשיב לדברים ברדיו בפעם הראשונה ואפילו השניה והשלישית, בשעה שהזמר הבדרן מסלסל בניגון המערפל את המילים ומאפיל עליהן. אני מקוה שגם כך, בצורתם המקוטעת יעידו הדברים על עצמם. בטרם נבדוק את הטכסט ראוי להקדים הסבר קצר על האופי הייחודי של הבידור. מן המפורסמות הוא שהבידור פונה אל היסודות הפשוטים, הנמוכים והפרימיטיביים שבנפש. מצטערים על אבדן דברים חסרי חשיבות אמיתית, ושמחים על על כשלונות של מה בכך אצל הזולת, צוחקים על יצרים חיתיים פשוטים או על איזה טאבו זר לנו, ומפתחים תחושות של בוז, של השפלה או של קנאה כלפי הזולת. על ידי בידור פרימיטיבי, בוטה, אלים או סקסואלי האדם אינו מתעדרן, אלא נעשה גס ומחוספס ביותר.

האדם הפרימיטיבי הלך במערומיו. עם התפתחותו התרבותית התחיל להתלבש, ואפילו יצר אמנות וסגנון של לבוש. עם המשבר בתרבות, עם אבדן הקונצנזוס ביחס לעולמו הסובב, ויחד עם זה כמובן גם ביחס ללבוש, הוא התחיל שוב להתפשט, עד כי היום אנו שוב מתקרבים לפרימיטיבי המחלט. מדברים היום על תור האופנה השקופה. אפונה נראת עתה מיותרת לחלוטין, כי הרי אפנת העירום המחלט כובשת יותר ויותר את כל תחומי החיים. אין פלא אם כן שהבידור אף הוא עוסק בלי הרף בעירום, בראשוני ובבוטה. כך הדבר בתחום הלבוש, כך הדבר בתחום המין, כך בדיבור בגס והבוטה וכך בכל התחומים. לכן גם בפיזמונים העממיים, הפרימיטיביים דמויי השירה פונים הן המחברים והן המבצעים אל המכנה המשותף הנמוך והפשטני, ומגבבים דברים החסרים כל קשר מהותי-רוחני ביניהם. והנה הדוגמה שהתיחסנו אליה לעיל.

הכל יסתדר לך יסתדר לך בסדר,
כמו בספרים שקראת בבית הספר.
את נשארתי נאיבית שכמותך
יום בא ויום הולך,
ואת נשארתי נאיבית שכמותך
אוהב אותך, אוהב אותך.
כמו קוסם ששולף שפן
וכמו מלצר שעורך שולחן,
כמתווך שקופץ ממגדל
או אסטרונוט מרחף בחלל
אוהב אותך, אוהב אותך.

שני קטעי השיר מלמדים אותנו שהמחבר חושב כי: כל נושא ראוי לבוא בשירה וכל צרוף של מילים, של עצמים, של פעולות וכד' יכל לשמש בשיר. והחמור ביותר הוא שמחבר זה סבור שהוא חבר שיר מעוגן בתרבות. הכל בשירים אלה בנאלי ופרימיטיבי. האמירות חסרות כל חשיבות אנושית אמיתית. לכאורה יש חשיבות בכך שהכל יסתדר, אבל כאשר אין מושא קונקרטי פרט ל - ה כ ל הסתמי, וכאשר

גם תיקון המצב הוא סתמי לגמרי, י ס ת ד ר, אז לא מדובר באמת על דבר של ממש. הסתמיות חסרת התוכן היא בעצם ההתגלמות של הבנאלי חסר החשיבות וחסר הענין. ועדיין לא אמרתי שהשורש **ס ד ר** מופיע שלש פעמים בשורה של שש מילים, והמלים האחרות הן **ל ד** פעמיים ועוד המילה **ה כ ל**. פרוש הדבר הוא שבשורה הראשונה פשוט לא כתוב דבר. השורה השניה רומזת לשטחיות כביכול של ספרי הילדים, שבהם הכל תמיד מסתדר. והכל תמיד מסתיים בהפי אנד. ואולם מיד מתברר שהמחבר משתמש ב-”שטחיות” של אותם ספרים ומיחס אותה לחיים הממשיים. משמעות הדבר הוא שיחסו כלפי החיים הוא שטחי ובנלי לא פחות מן היחס של ספרי הילדים לנושאים.

דברים אלה עצמם הולמים יפה גם את ארבע השורות הראשונות של קטע השיר השני. חמש השורות הבאות האחרונות בנויות על הדקונסטרוקציה לשירו של יהודה עמיחי:

זכר אבי עטוף בניר לבן

כפרוסות ליום העבודה.

קקוסם המוציא מכובעו ארנבות ומגדלים,

הוציא מתוך גופו הקטן אהבה.

אף-על-פי שגם השיר של עמיחי שובר את היסוד הפואטי-הפתטי, הוא נשאר עדיין אינטגרטיבי. זכר האב מושווה לפרוסות עטופות והאב עצמו לקוסם העושה מעשה של להטוטים. אהבת האב לבנו אינה מוצגת כאן כמעשה טבעי המובן מאיליו, אלא כמעשה מלאכותי של להטוט. נראה ברור שאהבת האב באה לו רק כנס גדול. בשיר של עמיחי נאמר משהו מפורש על טיב האהבה של האב. לעומת זה בפזמון הבידורי שהבאנו אין כל תוצאה אינטגרטיבית. אף-על-פי שהוא נוטל את ענין הקוסם, השפן והמגדל משירו של עמיחי, הוא מפעיל על השיר כוחות של פרוק (דקונסטרוקציה). ה-”מלצר שעורך שולחן”, כמוהו כמתווך הקופץ ממגדל והאסטרונוט שבחלל, לא זו בלבד שאינם מוסיפים דבר לשירו של עמיחי, אלא עוד מפרקים אותו באמצעות המלצר, המתווך והאסטרונוט שאין כל קשר לא בינם ובין עצמם, ולא ביניהם לקוסם ולאהב המאוד לא מיוסר. אם נוסיף לכל זה את החרוזה הפשטנית אנו מקבלים פזמון בנלי, המוני מאד רדוד ומאוד שטחי. בדרך זו חטא מחבר הפזמון הזה פעמיים. פעם מפני שכתב את שירו, שיר בנלי מטופש, ופעם מפני שנגע בשירו של יהודה עמיחי וחלל את כבודו של שיר שאני אולי אינני מסכים עם מגמותיו, אבל הוא מכל מקום שיר פואטי רווי רגשות ובעל תוכן שיש לו חשיבות. והרי לכם ההבדל בין תרבות ואמנות לבידור זול ושטחי. **נראה ברור שמחבר הפזמון פשוט התבלבל בין ביזור זול לתרבות גמחה** דפדפו נא בחוברת של מעריב על התרבות (אפילו היום), אחר שנעשו שם שינויים לטובה) ותראו מה נחשב שם כתרבות ישראלית ותשפטו בעצמכם.

4. הזלילה כערך של תרבות נהנתנית.

כמעט כל עיתוני ישראל נתנו יד להפצת תעמולה אגרסיבית לטובת ”תרבות” הזלילה. הצעות למסעדות למיניהם בארץ ובחוץ לארץ, תוך התחשבות מירבית בדחפים של ציבור אוכלי הטרפות והשרצים, ותוך חוסר התחשבות מחלטת באוכלי הכשר המהווים כשמונים אחוז מן הציבור בישראל. האכילה היא צורך ראשוני, מין דחף שאי אפשר בלעדיו, אבל לכשעצמו אינו דבר עם תרבות, ואפשר אף לטעון שהיא ההפך מן התרבות. דוקא ריסונו של דחף זה על-ידי נימוסי שולחן כאכילה בכף, מזלג וסכין, על-ידי הרגלי אכילה בזמנים קבועים עם סדרי שולחן או על-ידי חוקי הכשרות בחינת, את זה תאכלו ואת זה לא תאכלו”, או בחינת לא תבשל גדי בחלב אמו” או ”רק חזק לבלתי אכל הדם, כי הדם הוא הנפש...” שיש בהם חינוך האדם נגד התנהגות אכזרית. אם נוסיף לכל אלה את הברכות לפני ואחרי

האכילה, את שולחן השבת הערוך יפה עם נרות דולקים, רק אז אנו מוצאים את היסודות של ההתרשנות של האירגון ושל העידון ההופכים באמצעות היסוד האסתטי את הדחפים הראשוניים ליסודות נושאי תרבות.

במאמרו "טללי אורות" טוען הרב קוק זצ"ל שהתורה בעצם אינה מרוצה כלל מאכילת בשר על-ידי בני האדם. הדבר הותר בכל זאת מפני שבני האדם בטרם הגיעם לשיא התפתחותם הרוחנית, כל עוד הם נתונים למצב של "כי תאווה נפשך לאכל בשר" זקוקים לאבחנות ברורות בין הדרגות השונות של בעלי החיים. הרב מבין, כי אם כל אכילת בשר תיאסר, האדם עלול להכשל באכילת בשר של בעלי חיים בלי אבחנה, וזה כולל חלילה גם בשר אדם. לפי הרב יש להתיר לאדם אכילת בשר עופות ובהמות כשרות, אמנם בכל המגבלות הקשורות בה, כדי שיוכל לרכז את כל כוחותיו המוסריים למניעת הפגיעה ב - "חוגים יותר קרובים אליך" דהיינו באדם. לניסוח זה של הרב תוצאות ריליוונטיות ברורות לימינו. הכל יודעין כי רבו היום האנשים המתקשטים בנוצות ההומניזם הקיצוני, המרחיבים את תפיסותיהם לא רק על בני אדם רחוקים ביותר, אלא גם על בעלי חיים שונים, עד כי מרוב רחמים על הרחוקים לא נותרו בהם רחמים על ה - "חוגים יותר קרובים אליך".

לעומת זה אכילה בלי כל הגבלות, בלי איסורים חמורים המבטיחים ריסון של ממש, ומניעה של אכילה הדוניסטית-תאוותנית היא לא רק פרימיטיבים, אלא חסרה כל תרבות. על פי השיטה המקובלת היום בישראל אנו מתקרבים יותר ויותר למנהג הרומאי, להכניס אצבעות לפה ולהקיא את מה שכבר נאכל, כדי לפנות מקום למזונות חדשים המספקים גרויים חדשים. אולי יש ביחס זה לדחפים הנמוכים שלנו מן החופש האישי אבל אין בזה תרבות ללא ספק, שהרי אפילו אצל בעלי החיים אילופם היא תרבותם. לי מכל מקום קשה מאד להשלים עם הנסיונות לראות בתופעות אלו תרבות ישראלית המיחדת את חברתנו.

5. המין כערך של תרבות היצרים.

על תמונות עירום של נשים ולאחרונה גם של גברים אין אפילו צורך להכביר מילים. לרוב הבעיה איננה רק עצם העירום, אלא בעיקר הפוזה, הגסטיקולציה והמימיקה המעצבות את צורתו. העובדה היא שיש בתמונות העירום השונות נטיה משותפת הולכת וגוברת לא רק לדהומניזציה של דמות האדם, אלא אף נטיה לביטוי בוטה, ולבהמיזציה מחלטת הנעשית באמצעות ציור האדם במצבים או בפוזות המקובלות אצל בעלי חיים. בצד תמונות נויטרליות במידה כלשהי, יש תמונות המזכירות כלבים, חתולים, פילים, ג'ירפות ודומיהם. הבהמיזציה היא כמובן שלב נוסף וחמור יותר הבא לאחר הדהומניזציה. בתקופה האחרונה נעשינו עדים להצגות ולשיחות ברדיו שעסקו בכל הפרוורסיות של אנשים ושל נשים שחושיהן נתקחו לחלוטין. כל זה נעשה כמובן, תחת הסיסמא המטופשת שלפיה "הציבור חייב לדעת". והנה כבר העיר על דבר זה בן-דרור ימיני, בנוסף למה שכבר שמענו גם מפי ס' יזהר, כי השעה שבה מציגה ה - "כוכבת" של החמישיה הקמרית קרן מור את החלק המוצנע ביותר של גופה לראווה, (לפי שעה בדרך מילולית בלבד), היא שעה של ציפית שיא, כאשר רבים מן הצופים הם ילדים. אומר על זה בן-דור ימיני: "הקהל הצופה הוא בחינת "קהל שבוי". מול המסך יושבות משפחות שלמות. זה לא בדיוק משוש ליבן לשבת הורים עם ילדים ולשמוע" ... (מטעמי צניעות אני נאלץ כאן לסטות מן הציטוט המדויק) את תאוריה האכיזביציוניסטיים של קרן מור על עצמה. (מעריב, 96. 6. 24). האם מדובר כאן בפעולה חינוכית שבה רוצה קרן מור לחנך את ההורים להיות כנים וישרים עם ילדיהם בלי להסתיר מהם דבר? האם חייבים הם לקבל הדרכה זו מפיה? והנה, מדובר כאן לא

במשפחות דתיות שהן מהוות כ - 30% של האוכלוסיה, אלא בכל המשפחות שהן 100% של אוכלוסית המדינה.

מובן שקרן מור איננה יחידה הנהנית מהצגת הסטריפטיו המילולי של אוצרותיה. האכסיביציניזם חוגג גם ברדיו שלנו, וכדי שהתאורים העסיסיים יגיעו לכל הציבור שכמובן "חייב" לדעת, חוזרים על הדיונים החושפניים מן הרדיו, אף בעיתונות הכתובה, ומוסיפים שם את תמונותיהן של המתדיינות, כדי שנוכל לזהותן בסופרמרקט, וכדי לדעת אצל כל אחת מהן, באיזה חלק מדמותן לרכז את תשומת לבנו. (והמלה "דמות" משמשת כאן כלשון נקיה במקום מלה מוחשית ואפילו וויזואלית הרבה יותר). כל קורא עיתונים כבר יודע בוודאי שמדובר כאן ב - "כוכבות" מיכל ינאי, דנה דבורין, עינת ארליך, גילה אנקורי ומירב מיכאלי, המקשטות את הרב-שיח בשם "על בנים ועל סקס" (זמנים מודרניים, 97. 3. 19). צריך לציין שצחי כהן שהביא את דברי חמש האמזונות, הפעיל את הצנזורה הפרטית שלו, מפני שלדבריו היו גם תכנים שאפילו לפי הרגשתו המוסרית האישית הניר אינו סובל אותם. ועם כל זאת עדיין נשארו בדברים החשפניים של חמש הפרימדונות די ביטויים כדי שאנו נאלץ לדרוש כאן הן בגנות הדברים שנאמרו.

תחת הכותרת "נימוסין והליכות" בכתבה של כהן אנו קוראים על ביטויים מדויקים וריאליסטיים למדי המתארים מצבים ופעולות גופניים שלעניות דעתנו הצנעה יפה להן. בשאר הנושאים של השיחה שומעים על "הופעה חיצונית" (כל מה שרואים מבחוץ), שומעים על "סקס" ועל כל אביזריהו, אבל גם על דברים שלא כדרכה על כל האפשרויות הגלומות בשיטה זו. (כאן גם צחי כהן הרים ידיים ולא הביא את כל הדברים ואת כל פרטי פרטיהם). לאחר מכן דנות גיבורות הכתבה בהטרדה מינית, ולאחר מכן על הממדים, (ולאו דווקא של ההטרדה), ולבסוף על "הפנטזיות" הכוללות כמובן "ארבעה כושים גדולים - בחוף ים טרופי". והרי לפניכם חמש נשים מן האליטה התרבותית המתקדמת והנאורה שלנו. הן בדומה לקרן מור ולעוד אחרות שלא נזכרו כאן מתאמצות להעלות את כל הפרימיטיבי, את כל היצרי ואת כל הבהמי לדרגה של "תרבות". זה ממש מעשה יהודי. ידוע שגם היהדות משתדלת להעלות את היסודות הנמוכים לדרגה של קדושה, אלא שהיא עושה זאת באמצעות טכסים המעוררים התפעמות של קדושה, על ידי ריסונם, אירגונם ועידונם של הצרכים האנושיים הגופניים, ועל-ידי כך משליטה את התרבות על הדחפים ההיוליים. אצל הגבירות המתערטלות שלנו קורה בדיוק ההפך. הן משליטות את הדחפים ההיוליים על התרבות.

מענין לציין עם כל זה, כי אבירות תרבותנו לא ניצלו במלואן את האפשרויות הגלומות במדיה. מהרבה מאוד בחינות, הטלוויזיה הרבה יותר אפקטיבית מן הרדיו ומן העיתון, מפני שהיא מאפשרת "הצגה חיה" שהיא מעין שידור חי וויזואלי. חמשת האמזונות שלנו יכלו לעשות בה שימוש מרתק ואף מדהים; סקופ של ממש עם אפקטים לאומיים אודו-ויזואליים הנצפים מן ועד אילת, ובאמצעות לווין בכל העולם כולו. עם מעט מאוד מאמץ אפשר היה להגיע גם לאינטרנט, ולהשיג אפקטים בינלאומיים ניכרים. ועוד חזון למועד. עוד לא חדלו בישראל נשים ואנשים אמיצי רוח שנתקעו אי שם בשלבים האנליים של התפתחותם. מה שאותי הדהים בכל הענין הוא, שבתמונותיהן בעיתון נראות חמשת האמזונות שלנו חייכניות ונחמדות ככל אישה חילונית אחרת במדינת ישראל. עולמן הפנימי המכוער אינו מבצבץ החוצה כמעט בכלל. זה מדהים, אבל אין זו הבעיה שלי. זו בעיתן של של נשות ישראל, שהדמיון ביניהן לאמזונות הללו עלול להביכן לפעמים. אם הן לא מצאו לנכון למחות על "חשיפת דמות האישה בתרבות הישראלית", ולא מצאו דרך לחדד את ההבחנות בין הסקטורים, ולא הטביעו אותן קלון שאי אפשר להסירו, במצחן של ספסרות הסקס מן הרדיו הישראלי - הפסידו. עתה לא תהיה להן ברירה אלא לשלם את המחיר על הכפשת שמן הטוב של כל הנשים על-ידי התקשורת ה-"נאורה". לנו

נראה שצורה זו של הצגת עולם המין הנה אחד הגילויים האלימים ביותר הרווחים בחברה הישראלית. דרך הצגה זו מדגימה את הקשר האמיץ בין המין ובין האלימות. אין לי ספק שבני אדם רבים מתקשים לראות הבדל מהותי בין האלימות הנשית המילולית המתוארת, לאלימות הגברית הפיזית המסוכנת יותר. שני סוגי האלימות הללו מעוררים זה את זה וממריצים זה את זה ופועלים זה על זה פעילות אינטראקטיבית.

אם נוסיף לזה את "תחנות התרבות" האישיות של הגברת לימור נחמיאס כפי שהן מובאות במדור "תרבות מעריב" מתאריך 10. 1. 97. נמצא אישור מרשים נוסף לתיזה שלנו. הגברת הנ"ל מציגה שם את תשע תחנות התרבות של חייה. אינני רוצה להתעכב על ערכי ההבל הכוחניים והאלימים שהיא מציגה לפנינו בתחנה התשיעית כדברים ששינו את חייה כגון: ציניות...נאורות...גברים דפוקים...מיגרנה...מדורי רכילות ודומיהם. אין לי דין ודברים גם לא עם התחנה השלישית שלה, הנקראת Sex tips for girls. אתעכב מעט דווקא בדיון בתוכן של תחנה מס' 2, הנקרא "פרנק זאפה". וכך כתוב באותה תחנה:

אחד משני המקצועות שהכי שנאתי בבית הספר היה אנגלית,
וזה בא לידי ביטוי עז בציון שלי. בגיל 16, כשהתחלתי לשמוע
רוק כבד לועזי ולא הבנתי מה שרים, פתחתי מילונים וניסיתי
להשלים פערים. למרות שאוצר המילים העיקרי שקיבלתי ממנו היו
30 מילים נרדפות ל - 401xxx - ל - yyy. בזכות פרנק זאפה קרה הלא
יאומן - בבחינת הבגרות הכפלת, פשוטו כמשמעו, את הציון
הקבוע שלי. חבל שהוא שר רק באנגלית ולא בהיסטוריה.

ובכן זוהי תחנת התרבות השניה של הגב' נחמיאס. תרבות של סינונימים לאברי המין לשני המינים בלי כל אפליה. מה שהגברת המלומדת אינה יודעת כפי הנראה הוא, שבאמת אין סינונימים בעולם בכלל. כל מילוני הסינונימים הרציניים טורחים טירחה רבה כדי להסביר לנו את הבדלי הניואנסים השונים של המילים המקבילות כביכול. אילו ידעה גיבורת התרבות שלנו את הדבר הזה, היתה מרויחה במקום אבר אחד שלושים ובמקום השני אפילו ארבעים. באמת שפע מרשים. אלו ידעה דבר זה, מי יודע לאן היתה ממריאה בציוניה.

נראה לי שדפי "תחנות התרבות" של החבורה הנידונה משמשים מסמכים חשובים ביותר, והם מעידים כאלף עדים על התרבות הישראלית העכשווית. תרבות זו משתרעת מן היסודות הגסטרונומיים ועוברת את כל התחנות הסקסואליות עד שהיא מסיימת את דרכה בסביבת היסודות האנליים, ובזה היא גם ממצה את עצמה עד תום. אם יש אצלנו תופעות תרבות מתחום התיאטרון, המוסיקה, הריקוד או החזנות, אין בהן כל סממן ישראלי, אלא שאולות הן מן התרבות האירופית. במצב תרבותי זה קשה כמובן לדבר על אידיאלים לאומיים, דתיים, מוסריים, הומניים וכד' בכלל, ובודאי לא על תרבות שהיא ישראלים במהותה. אינני יודע איך אחרים מרגישים, אבל לי קשה מאוד להאמין, שאצל האנשים הנחשפים במדורי העתונות הפרוצים שהזכרנו, יש בכלל ערכים הומניים כלשהם. הוולגריזציה של השפה מוליכה ישירות אל הוולגריזציה של החיים, עד שכל הערכים מאבדים לא רק את ערכם, אלא גם את משמעותם.

הרבה דיו נשפך משך השנים על אודות הקשר בין מין, סמים ואלימות. בלי להכנס לדיון מקיף ומנומק בנושא מרכב זה, לא נגזים אם נטען כי המין והסמים מהווים את גורמי הסיכון הידועים ביותר

לאלימות. אם נחבר את הדברים אחד לאחד כמעט ונוכל לדבר גם על תרבות של סמים ועל תרבות של אלימות. ואולם אם נעמיק מעט נראה ששני אלה אינם תרבויות מוגדרות, אלא לכל היותר מאפיינים של תרבות זו או אחרת. למרבה המזל לעת עתה איננו יכולים לומר שהחברה הישראלית מאופינת על-ידי השימוש בסמים. לעומת זה לצערינו האלימות הינה בהחלט אחת ממאפייניה של חברתינו. לכן יש להניח במידה רבה של בטחון, כי אילו היתה לנו תרבות שהיא ישראלית במהותה, היתה זו אלימה באפיה, ואולם לא רק בגין הסיבות שהזכרנו.

דומה, כי בין כל הסיבות האפשריות לאלימות, יש להזכיר כאן אחת, הנובעת מן המערך התרבותי המפוצל, הלא מגובש, החפשי והמתירני יתר על המידה של החברה הישראלית. מה שגורם לחוסר היכולת שלנו לפתח תרבות ישראלית ייחודית, הוא גם גורם אצלנו לאלימות ביחסי אדם לזולתו. בחברה המפוצלת שלנו חשוף האדם למתח נפשי רב בגין חוסר הבטחון ביחס לזהותו האישית והחברתית. חוסר בטחון ומתח נפשי אלו יוצרים גם תחושת חוסר בטחון ביחס למעמד האישי המקצועי, הכלכלי, החברתי, המשפחתי והרומנטי.

עם הזמן הופך חוסר הבטחון לתסכול מעיק וחוסר פתרון ברוב תחומי החיים. המתירנות הנפוצה בלבוש, ביחסים שבינו לבינה, כאשר כל הפעולות שהצנעה יפה להם מוצגים לראווה בראש כל חוצות רק מגבירה את המתח ואת התסכול האישי אצל רבים מבני החברה של ימינו. העתונות, הטלביזיה והקולנוע, אף הם מוסיפים את תרומתם ליצירת המתחים והתסכולים המוליכים על נקלה לכיוון האלימות. מתחים אלה שבהם חשים המתוסכלים הרבים שהקרקע נשמטת מתחת לרגליהם גורמים למריטת עצבים קשים מנשוא אצל רבים. רק החזקים מאוד ברוחם ובנפשם מסוגלים לעמוד במתחים אלה. למזלנו, רוב בני החברה שלנו מצליחים לעמוד במתח הזה. המצער הוא שלא כולם נחוונו במערך נפשי חזק די הצורך כדי לעמוד במתח ובתסכול הקשים מנשא, והם נופלים למעגל של האלימות המשתוללת אצלנו. החלשים ביותר עלולים להפוך אלימים עד כדי הרסנות ואפילו להפוך לרוצחים. נראה כי כל התיקונים המוציעים אצלנו כדי למנוע התנהגות אלימה לא יצלחו, וודאי שלא יספיקו לתיקון יסודי של המצב בלי, שנתקן תחילה את המבנה החברתי המשמש כוח מדרבן להוצרותם של אנשים אלימים.

6. עבודה זרה כתרבות

אף שאמרו על יצר הרע של עבודה זרה שכבר עבר מן העולם, נראה שמדינת ישראל הנאורה הוא קם לתחיה וחדש את נעוריו כמו אוזיריס אבי השמש ואל ההתחדשות המצרי או כמו עוף החול. כמו לרבים מן התחומים הנידונים על ידינו, משתקפת אף תופעה זו, שביסודה היא עמדה נפשית ומערך רוחני של המוני העם בכל רמות ההשכלה, בעיקר בעתונות הנענית בדרך כלל לצרכי ההמונים. אף העיתונים הנאורים ביותר מקדישים אצלנו דיון מקיף לדיון בהורוסקופי. כל שנים עשר המזלות משמשות בסיס לנבואות פשטניות אמנם, אך מרחיקות לכת ביותר. אנו שומעים לא רק על סיכוייהם של בני המזלות השונים, אלא גם מקבלים עצות כיצד לקדם את העתיד לבוא. העתונות המתקדמת שלנו מלאה גם בסיפורים על עושי נפלאות, על כוחות על אנושיים, על אנרגיות חיוביות ושליחות, על כוחות מסטיים שונים ומשונים המיובאים מן המזרח הרחוק שלובים בסיפורים מתלהמים על הכיתות הרבות הצומחות ברחבי העולם. רק כאשר מתרחש אסון בגין רשעותם של מנהיגי אחת מן הכיתות אנו מוצאים הסתייגויות מן ההצטרפות התמימה של צעירים אל קבוצות אלו.

העיתונות מרבה גם להציג לפנינו את נפלאותיהם של הקוראים בקפה או הקוראים בקלפים ודומיהם. אנו שומעים גם לא מעט על נפלאותיהם של רופאי אליל מסוגים שונים. יש גם מולים המקווים לעשות רווחים שמנים מספרים הנכתבים על נושאים אלה. כל התופעות שקוממו את משכילי המאה הקודמת, מאומצות היום על-ידי אבירי הרציונליזם הצבועים, והופכות לסימן הכר מובהק לקידמה המזוייפת המשתוללת בחברה הישראלית הנאורה כביכול. אין פלא, כי במצב זה מתברר שחברה זו חייה במיתוסים מודרניים על כל האופי האובססיבי המתחייב מצד היחס החברתי לגבי מיתוסים אלה. אין פלא שהחברה הישראלית מתיחסת אל תופעות מודרניות שהוכרזו על ידה באופן לגמרי סוביקטיבי, תוך אינדוקטרינציה אגרסיבית, ותחת השפעה דמגוגית מחלטת, כאילו הן נתקדשו בקדושה דתית עליונה, שאין לאיש זכות לערער עליהן.

בציבור הנאור כביכול של ימינו מרבים לדבר על קיומה של דת חילונית, על אף הסתירה הפנימית שמושג זה סובל ממנו. נראה לי שמבחינת היחס המיתי של ציבור זה כלפי מושגים חברתיים-פוליטיים מודרניים אחדים, רעיון זה של "דת חילונית" בא לידי מימוש. ההומניזם והדמוקרטיה הפכו בחברה הנידונה כמעט לדתות קנאיות ביותר. כל הסתייגות, ואפילו מפרט צדדי וחסר חשיבות שבמערכת הדימוקרטית נתפס כחילול הקודש וכחבלה באשיות החיים הישרים והמוסריים עלי אדמות. כל הסתייגות כזאת נתפסת לא רק כהרס המערכת הדימוקרטית כולה, אלא גם כהשלטת השיטות האנטי-מוסריות כגון הגזענות, הפשיזם, ואפילו מזהים את ההסתייגות הקטנה ביותר עם שיטה של בריונות אלימה. לבעלי הדת הדימוקרטית הללו לא מפריע כלל שהן לפי האמת ההסטורית כפי שהיא מצטיירת בספרו של יעקב בורקהרדט והן לפי המציאות של ימינו ההומניזם הנו תנועה אגואיסטית בניסודה, שדאגתו לאדם היא בראש וראשונה דאגה לזכויותיו של האני הפרטי המצומם או האני הכללי של חברה מצומצמת ומוגדרת למדי. דברים אלה נכונים גם ביחס לחופש הפרט וביחס לחופש הבטוי, שהפכו מיתוסים אגואיסטיים אגרסיביים על חשבון חופשתו של הכלל. הדברים הגיעו לידי כך, שפושעם מסוכנים לציבור משוחררים בשם חופש הפרט, כאילו חופשתם חשובה יותר מבטחונו של ציבור האנשים המהוגנים.

לענין זה של עבודה זרה שייכות גם האמונות התפלות השולטות בציבור הנאור והמשכיל. על האמונה בסימנים רעים כגון חתולים שחורים, או פרסות סוסים או על נישוק אובססיבי של המזוזה, בלי כל רגש דתי, אינני רוצה להרחיב את הדיבור. מה שהיה מוזר בעיני ביותר הוא, שהתאכסנתי פעם במלון תל-אביבי שלא בו קומה מספר שלושה עשר בכלל. הואיל והחדר שלי היה מספר ארבעה עשר, חיפשתי אחר החדר השנים עשר את חדר מספר שלושה עשר אך ללא הואיל. גם חדר מס' שלושה עשר פשוט לא היה בנמצא. בדקתי גם בשאר הקומות והתברר לי שחדר כזה אין בכל בית המלון. דבר זה קרה באחת השנים האחרונות של האלף השני ולקראת האלף השלישי. התביישתי ממש לגלות עד איזו מידה שולטת הבערות בתקופתנו ה - "מתקדמת". נראה שבחברה הישראלית המודרנית כל האמונות התפלות כשרות, רק אמונה אחת נחשבת פרימיטיבית, הלא היא האמונה המונותאיסטית באל אחד, ורק מעשה אחד נחשב פרימיטיבי, הלא הוא ברית המילה. מותר לעשות על הגוף כתבות קעקע, מותר לעשות חורים לעגילים אפילו על טבורו של אדם, רק אות ברית קודש הוא בלבד נחשב מעשה פרימיטיבי וברברי.

לכאורה יכולנו לראות באמונות המסטיות השונות, במעשי הכישוף המגוונים, ליחס המיתי למגמות חברתיות כגון הדימוקרטיות, וכן באמונות התפלות למיניהן, את התרבות הישראלית. ואולם, הואיל ואין בכל אלה דבר המיוחד אותם לישראליות דווקא, לא רציפות דתית, לא רציפות הסטורית, לא

רציפות אל יהדות הגולה ואף לא קשר ייחודי אל הגיאוגרפיה הארץ ישראלית נצטרך להודות כי גם אם יש בדברים הללו פרורים מכאן ומכאן מתרבויות העולם, תרבות ישראלית ייחודית המרסנת, המארגנת, והמעדנת את עולמנו על-פי עקרון רוחני ישראלי ייחודי אין כאן בשום פנים ואופן. הואיל ופרורים דמויי תרבות אלה יותר משהם מרסנים, יותר משהם מארגנים ומעדנים את העולם האנושי הקולקטיבי החברתי ואת העולם האנושי הפרטי הם משחררים עולם זה ממגבלות החברה, הדת והמוסר, קשה לראות בהם אפילו פרורים של תרבות כלשהי. אם פרורים מלוקטים חסרי אינטגרציה של יסודות נמוכים אחדים אינם מסוגלים לבנות תרבות בכלל, תרבות ישראלית התובעת אופי ייחודי לאומי ורצף לאומי הסטורי לא כל שכן.

ראינו שכל תרבות חייבת להבנות על מערכת תרבותית כלשהי שקדמה לה בזמן. השימוש ביסודות נעשית או על-ידי בניית רציפות ישירה של השלד החיצוני מזה ושל המהות הפנימית מזה, או על-ידי שימוש בשלד הישן כדי לצקת לתוכו מהות חדשה. המהות הישנה משתנה לאיטה, ובראשית התהליך רק בקושי חשים בשינויים. עם הזמן מתרחקים השינויים מן המקור יותר ויותר, עד שמתגלה מהות חדשה לגמרה. רק לעיתים רחוקות מאוד קורה, ששינוי המהות הנו רדיקלי ביותר, והוא נוצר באופן פתאומי על-ידי מאורע טראומתי חד-פעמי הבא כדי לפסול את המהות התרבותית שהיתה נהוגה לפניו. ואלם גם במיקרים כאלה לא השלד ולא המהות הקודמים אינם נהרסים לחלוטין. אברהם אבינו שלח להביא אישה לבנו שעליו היה להכין את הרקע להוצרות המהות החדשה, ממשפחתו מארם נהרים, כדי לא לחבל בהתאמה בין הישן להתפתחות החדשה. כך בדיוק נהגו גם רבקה אמנו ויצחק אבינו בשלחם את יעקוב אל בית לבן. לבן עם כל השלילה שבו, שמר על התרבות השמית שהיתה מנוגדת לתרבות הכנענית שהיתה מקובלת בארץ ישראל.

מתן תורה הווה את המאורע הטראומתי הפתאומי, שאמור היה לשנות חלק מן השלד הישן, ולצקת בשלד החדש-ישן שנתקבל את המהות החדשה שהתורה העניקה לעם ישראל. ועם כל זה לא בא החדש הזה כדי למחוק לחלוטין את כל כולו של הישן. התורה קדשה בסיני את רוב רובם של מנהגי האבות ואת מעשיהם, עד שאנו טוענים היום שעם ישראל ירשו את מידת הכנסת האורחים מאברהם אבינו.

לא כך נוהגים המשכילים של ימינו, המתימרים לשמש כבוניה של תרבות העכשיו הישראלית החדשה. עוד בטרם הספיקו ליצור אפילו מעט מזעיר מיסודות התרבות החדשה, הם מזדרזים להרוס לחלוטין את כל הישן. מגמה זאת דומיננטית כל כך בחיי ה - "תרבות" שלנו, עד שקבלה את השם המיוחד של "שחיטת הפרות הקדושות". וכבר שחטו אצלנו את רוב רובן של הפרות הקדושות שאמורות היו להוות בסיס להתפתחותה של תרבות ישראלית חדשה. שבת, יום כיפור, כשרות, תפילין, מקרא, גמרא, משפחה, וברומן רוסי גם העליה וההתישבות. והנה עיתון הארץ כבר מערער על המילה, ואפילו הקיבוצים, צה"ל, ובית המשפט אבדה כל אמינותם, הגם שביחס לבית המשפט לעת עתה לא הכל מודים בזלזול וביתחסות החשדנית.

מטבע האדם הוא, כי שחיטת פרות קדושות אינה סלקטיבית. מן הרגע שבו אתה מפעיל יחס של זלזול כלפי מנהגים, אמונות ועמדות, כלפי דרכי ביטוי ודרכי עיצוב מוחשיים, שלהם וכן כלפי הערכים המתלווים אליהם, אבדה לך השליטה על כל מערכת הערכים שכל חברה בנויה עליהן. היחס כלפי מערכת ערכים אחת, נפוצה במהירות מפתיעה אף על מערכות הערכים האחרות, ואפילו אלו המנוגדות למערכת הדחוייה עד שכל מערכות הערכים קורסות תחתיהן. מה שעשו בני העליה השניה והשלישית לערכים הדתיים, המשפחתיים והאזרחיים של הוריהם, חזר אליהם כבומרנג בידי נכדיהם, הזלזול של הקיבוצים באורח החיים העירוני נחת על ראשם. עם התפשטות הרעינות של השויון האזרחי, של חופש

הפרט של חופש הדיבור ושל הפלורליזם בצורתן המוקצנת והבלתי מתפשרת, כפי שזו נעשתה על ידי התקשורת ועל בתי המשפט, חבלה לא רק ביוקרתם של הקיבוצים, לא רק בתפקודו של צה"ל, אלא גם באמינותה של מערכת המשפט כולה. בכולם התקימה אמרתו של בן-בג: "על דאטפת אטפוך וסוף מטיפיך יטופון".

הגענו למצב ששוב לא זו בלבד שלא נותרו לנו פרות לשחיטה, אלא אין לנו אפילו אף לא עדר אחד כדי להוציאו למרעה. עתה נוכל ליחס לעצמנו את הפסוק: "ארצכם שממה, עריכם שרופות אש, אדמתכם לנגדכם זרים אוכלים אותה ושממה כמהפכת זרים. ונותרה בת ציון כסוכה בכרם, כמלונה במקשה כעיר נצורה. לולא השם צבאות הותיר לנו שריד, כמעט כסדום היינו לעמורה דמינו" (ישיהו א 9 - 7). התפקיד של כולנו לחפש חפש היטב מיהו אותו שריד שהאלוקים הותיר לנו לפליטה. דומה לי שאין צריך לומר שהכוונה איננה דווקא ליוסי שריד, שר החינוך של חעידנא. ומכל מקום ברור שהגענו למצב שבו לא רק המלך עירום, אלא גם כל נתיניו וכל ממלכתו נתגלו כערומים.

מתברר שרק מעטים נותרו אצלנו בוני תרבות או לפחות מי שאינם עוסקים בהשחתתה. השאר יותר משהם בונים תרבות הם הורסים אותה. רבו אצלנו היצירות שכל עיקרם הם דמויי תרבות בלבד, ומה שחמור יותר, שיצירות אלו מתמקדות יותר בהרס התרבות מאשר בבניתה. "רומן רוסי" של מאיר שלו הוא וודאי נראה כתרבות בעלת רמה שנוצר בידי אדם בעל כשרונות. ואולם, עם כל זה מה שהוא עושה בתרבות ישראל הוא הרס הערכים החיוביים המעטים שנותרו לנו עד ימיו. תפיסת עבודת האדמה כמשחיתה את המידות האנושיות על-ידי הפיכתן לבהמיות, כמוה כהפיכת אדמת המולדת לבית עלמין לחלוצים שנכשלו במסימתם, היא וודאי הרס כל היסודות החיוביים שבהתישבות.

גם ס. יזהר ניסה למוטט עלינו את כל עקרונות החינוך וכתב על נושא זה מספר ספרים ואף מצא בין הפסיכולוגים חסרי המצפון תומכים נאמנים. ואולם עקר ההרס שגרם נעשה באמצעות יצירתו הבדיונית. אם "ימי צקלג", "השבוי" ו- "חירבט חיזאה" של יזהר ובדומה לו "מול היערות" של א.ב. יהושע שללו את ההצדקה של מלחמת השחרור, ב- "מקדמות" ס. יזהר אנו מוצאים שלילה ברורה לליגטימיות של חיי החלוצים ומאמציהם לבנות מולדת לאומה דוויה זו. "מי מושיב ילד על קן של צרעות"? שואל יזהר בלי סימן שאלה. והוא עונה מיד תשובה נחרצת וחד משמעית: "פושע". המשמעות הרחבה הלאומית והחברתית של דברים אלה מהדהדת באופן ברור למדי. המפעל הציוני הושיב את ילדיו- צעיריו על אדמת ישראל שהיא בחינת "קן של צרעות". חוששני שאין כל צורך להרבות בדוגמאות כיצד בונייה של התרבות הישראלית המדומה כורתים במו יצירתם את הענף הציוני של התרבות שהיה לה הפוטנציאל להתפתח לאחת מענפי התרבות הישראלית. השאלה הגדולה היא, אם אפשר להעלות על הדעת תרבות ישראלית בלי הרעיון ובלי המפעל הציוני.

7. בין תרבויות לאומיות לתרבות ליבנטינית

כל אומה שישבה במקומה מאות שנים בנתה לעצמה תרבות לאומית שבה היא מתיחדת מכל אומה אחרת. בספרד ראינו על כל גבעה את הפר השחור הענקי עשוי טבלת עץ, שפיקסו צייר אותו מוזיל דמעה בתוך הציור של הגרניקה שלו. בערב ראינו ריקודי פלמנקו ולמחרת מלחמת שוורים. ראינו את הגרניקה וראינו את ציורי טולדו של אל-גרקו אופרה ראינו את "כרמן". בהונגריה ראינו צ'רדש ושמענו מוסיקה צוענית וגם את המוסיקה של ברטוק ושל ליסט, אבל מצאנו גם רקמות יד יחודיות. השאלה איננה אם תרבות זו מוצאת חן בעינינו או לאו. מה שחשוב הוא, שהתרבות הספרדית, ההונגרית, ובדומה להם התרבות האיטלקית, הנורווגית ודומיהם מציגים לפנינו תוצאות של התגבשות במשך אלף שנה, עד שמיליוני המנהגים ומליוני התופעות והיצירות התמזגו לאחדות רוחנית וחמרית

אחת. אחדות זו בנתה את האופי הלאומי, רסנה, ארגנה ועידנה אותו בהתאם לאפשרויות ובהתאם לנסיבות של הזמן, של המקום, של החברה ושל ההסטוריה הלאומית.

באיטליה נוצרת אגודה אמנותית יחודית על ידי המבנים המרשימים של ימי הרנסנס, ועל-ידי הנוף העירוני הספוג באווירת הקתוליות מזה ובאווירת הריניסנס מזה. האמנים רפאל, מיכאלאנג'לו, פטררקה ודנטה, וכן המבנים של הפורו רומנו ושל שער טיטוס, וכן הממצאים הארכיאולוגיים הרבים הם חלק אינטגרלי של תרבות העכשוו. אמני הפולקלור של ימינו יוצרים חקויים של פריטים ארכיאולוגיים, ואפשר לקנות פסלונים מינאדות ופסלונים של דוד המלך ומשה רבנו. אצלנו יצירה כזאת היא מועטה ביותר, ורוב החקויים הם דווקא פריטים נוצריים כדי לשאת חן בעיני התיירים.

באטליה קנינו כמובן עותק של הקומדיה של דנטה ועותק של פטררקה. בנוווגיה רכשנו ספרים על הטורלים. אגדות לילדים, ספרי פולקלור למבוגרים ואף ספרי מחקר על אגדות הצפון. הם כמובן אינם מתבישים בתרבות העתיקה שלהם על אף שבסיפור הטורלים יש לא מעט אכזריות פרימיטיבית. (במקביל לזה יש אצלנו הדורשים להוציא את ספר יהושע מן התנ"ך כגון שרת החינוך לשעבר), ויש אפילו המבקשים להוציא את כל התנ"ך מתכנית הלימודים. בנורביגיה מצאנו כמובן בשפות שונות גם חומר רב על גילויי התרבות המאוחרים שלהם. מצאנו שם באנגלית בגרמנית ובצרפתית סיפרי בקורת על קנות המסון ועל אדוארד מונך, אף-על-פי שאפשר למצוא קשר הדוק למדי בין תרבות חדשה זו לתרבותם העתיקה. בדומה לזה נוהגים ברוב ארצות המזרח למיניהם, מפני שגם אצלם כבר נוצרו היסודות של תרבות עכשווית אותנטית, או שהם לפחות בתהליך מתקדם של היוצרותם. לצערינו אצלנו פועלים כוחות הרסניים המבקשים למנוע התפתחות כזאת, בחיפוש חולני כמעט אחר החדש ואחר הרחוק והזר, ובזה הם מאריכים ומעכבים ביותר את תהליך היוצרותה של כל תרבות ישראלית אותנטית.

האם ניתן אצלנו לרכוש את עגנון או את גרינברג, או את אגדות חז"ל לילדים או למבוגרים, באנגלית, בצרפתית או בגרמנית עם איורים של יוצרים חדשים? נראה, כי דווקא פעילות כזאת יש בה כדי ליצור שילוב נאה ואינטגרלי בין תרבות העבר והיצירה החדשה, ושניהם יחד יש בהם כדי להוביל ליצירתה של תרבות ישראלית ייחודית. העובדה שלא האמנים, לא העם הפשוט ואף לא הסוחרים נותנים את דעתם על המגמה הזאת, אומרת שהיוצרותה של תרבות ישראלית ייחודית היא עדיין רחוקה רחוקה מהתגשמותה.

עקרו של דבר אין לה לחברה הישראלית תרבות מעוצבת בצלמה ובדמותה, בצורתה ועל בסיס עברה הרחוק והקרוב. ניסינו לקלוט מן הגרן ומן היקב, מכאן ומכאן. קלטנו פרורי תרבות מן הפולקלור היהודי האירופי שאינו מחייב לא למעשים ולא לאורח חיים מוגדר. פרורים קטנטנים קלטנו גם מן התרבות העברית העתיקה, אך הקפדנו לקלוט אותם שלא כדיוקם ולא כמהותם, עד שהם הסתלפו עד ללא הכר. קלטנו גם פרורים ממזרח וממערב מאמריקה, מצרפת, מרוסיה, מגרמניה אך הדברים לא נתאחו ולא יצרו אחדות אחת, כי לא נבנו על בסיס מקורי משלנו, ולא היה להם עקרון מאחד ואף לא היתה להם שהות של מאות שנים להשתלב ולהתלכד ולקבל דמות מאוחדת של מה שאפשר לקרא ישראליות. בגלל חיסרון מחלט של כל מכנה משותף, בגלל חיסרון של רצף הסטורי ובגלל חיסרון מחלט של עיקרון רוחני מכוון, קשה מאוד לראות בפרורים אלה, שנלקטו לקוטי בתר תרבות בכלל, ותרבות ישראלית בפרט. רק אם תמצא החברה הישראלית עיקרון רוחני שתאחד את כל חלקיה רק אז עשויה אולי להתפתח משך מאות שנים איזו תרבות ישראלית ייחודית. כל מי שמבקש לעשות דבר זה במין כישוף וכהרף עין רק יעלה חרס בידו. ובינתיים נותרנו ערומים מכל והפכנו את הבידור, את

הזלילה ואת המין וכו' וכו' לתרבות. התוצאה: תרבות לבנטינית, הגרועה בהרבה מן התרבות הצרפתית-אמריקנית-ערבית של לבנון. בקיצור ולא כלום. - פטה מורגנה של תרבות, בלי כל מכנה משותף רוחני מאחד.

כדי למנוע אי הבנות נדגיש ונאמר שוב. בשום אופן אין לפרש את דברינו כאילו אמרנו שאין לה לחברה הישראלית בכלל, מיני גילויים הקשורים בדרך זו או אחרת לעולמה של התרבות הכללית. יש לנו תזמורת פילהרמונית עם מנצח הודי. יש לנו קולנוע שהוא חיקוי זול של הוליווד. מתפתחת אצלנו ספרות אמריקאית ואירופית בשפה עברית דלה ומחוסרת משקעים תרבותיים עצמיים. ויש עוד תופעות רבות מן הסוג הזה. טענתנו היא שלא התפתחה ואף לא יכלה להתפתח תרבות ישראלית יחודית בגלל מגבלות קוצר הזמן, בגלל חסרונה של רציפות הסטורית, בגלל חסרוננו של עקרון רוחני מאחד, וכן מפני שפרורי התרבות שנתלקטו אינם פועלים בכיוון של ריסון, ארגון ועידון. נראה לי שזה המצב בשעה זו, כחמישה חדשים לפני שנת אלפיים.

פרק יא - תרבותנו בנבכי הדקונסטרוקציה והפוסטמודרניזם

(אמיתות אחדות על הדיקונסטרוקציה ועל הפוסטמודרניזם.)

א הפרשנות של הדיקונסטרוקציה; דרך פרשנית זו מבקשת לשכנע אותנו, שכל טכסט יכל להתפרש באפנים רבים מאד שכולם שונים זה מזה שוני רב. תפיסה זו סומכת על ריבוי המשמעויות של מילים רבות, ועל הידוע לכל, שאף המילון מצמיד לכל מלה מספר משמעויות. לדעת ז'ק דרידה, הקשר הסטרוקטורליסטי בין מסמן למסומן, בין המילה למושג אינו קשר של אחד לאחד אלא הוא דיפרנציאלי, משתנה ואינו ברור. לפי זה כבר הסטרוקטורליזם נושא בחובו את יסודות הדיקונסטרוקציה. לפי ז'אק דרידה הסטרוקטורליזם נישען עוד על האשליה של הקשר הברור והישיר בין הסימן-המלה לנמענה-משמעותה. ראית קשרים אלה כאשליה בלבד היא היסוד של הדיקונסטרוקציה. לכן אין בדיקונסטרוקציה דבר הבונה מערכת סגורה של מושגים נורמטיביים, ואין היא אלא ספקנות קיצונית לגבי הכל, המקיפה את הכל, ואינה מכירה בשום משמעות קבועה או מחלטת.

ואולם אנשי הדיקונסטרוקציה מתחו את גבולות הפרשנות ואת אפשרויותיה על פי עקרונות ניהיליסטיים אלה לממדים קיצוניים ביותר, עד שפרקו מעל כתפיה את כל החוקים, את כל הנורמות, ואת כל הדרכים הקבועות, וקראו דרור לדמיונות ולאסוציאציות הפרועות ביותר. לפי תפיסתם, הלשון לעולם אינה חד משמעית, והיא תמיד מאפשרת פרושים רבים, ולפי דעות אחדות אפילו אינסופיים, ועל-כן אפשר כמובן שטכסט יתפרש כהיפוך משמעו, או לפחות במשמע שונה לגמרי ממה שנראה כפשוטו.

לפי טענת דרידה פועלת הלשון מעצם טבעה ומעצם מהותה נגד עצמה. ספקנות קיצונית זו וביטול מחלט זה של כל קשר קבוע בין מרכיבי המלה ובין מרכיבי העולם, הם ממאפני הניהיליזם כפי שהוא מוכר בתרבות המערב. דבר זה מתברר במיוחד כאשר אנו שומעים את פרושיו האסוציאטיביים, החפשיים מכל עקרון ומכל חוקיות של ג'פרי הרטמן. אין פלא אם כן שעד מהרה נתקלה שיטת הדיקונסטרוקציה בהתנגדותו של הרולד בלום מבפנים, ומהתנגדויות רבות נוספות של חוקרים ושל פילוסופים שבאו מחוץ לשיטה. אין פלא גם, שהדיקונסטרוקציה נשארה שיטת בקורת של עקרונות ברמה המפשטת שעל גבול הפילוסופיה. מן האמור ברור גם מדוע מעצם טבעה, מאחר שאין היא מכירה בשום שיטה, אף הדיקונסטרוקציה לא יכלה לפתח כל שטה פרשנית, ונשארה התפלספות ריקה, המסוגלת רק להרוס, בלי כל יכולת לבנות שיטה חיובית בעלת קיום לטווח רחוק.

לפי תפישה זו האומרת כפי שכבר ראינו, כי הלשון פועלת נגד עצמה, אפשר לראות את המטאפורה "יערות הבשומים" בשיר "יקיצה" (ש. שלום, "שירים", הוצאת יבנה, תל-אביב, תשי"ב 1952 עמ' קצא). הן כיערות ריחניים, הן כיערות שיכורים, והן כיערות המרוצים מעצמם וכדי וקשה מאוד להכריע בין הפרושים, ולעיתים אפילו הקונטקסט אינו משמש כמגן נגד הפרשן המשתולל. גם הביטוי "אל תפגע ביי" מתפרש הן כפגיעה או גרימת נזק, הן כפגישה והן כתפילה וכבקשה, ולכל הפרושים הללו אפשר להביא נימוקים הגיוניים על אף שהפרוש הראשון והאחרון מנוגדים ביניהם. (ועיין ברכות כו ע"ב). ואולם מכאן ועד לאינסוף פרושים הדרך ארוכה. ג'פרי הרטמן מתח את החבל הזה והדביק לביטויים הטעונים פרוש, אסוציאציות חפשיות ואפילו אישיות מאוד, שאינן אומרות דבר לאיש מלבד המחבר. דרך זו הפכה כמובן את הפרשנות לחסרת כל ערך וחסרת ממשות. פרוש מובהק של

דיקונסטרוקציה עשה ח"כ בניזרי לדברי טומי לפיד באמצעות הדדוקציה הסוטה, וכבר תארתי דבר זה בפרק השלישי הנקרא: **מושגי החשיבה הלוגיים כעקרונות פרשניים** והמובא בספר זה (בסעיף על **החקש והאינדוקציה** בתת סעיף על **ההטעיה הלוגית ככשל פרשני**).

פעולת הדקונסטרוקציה אינה מוגבלת לרמת המלה המתפרשת לכיוונים אחדים, והיא משתרעת ברוב המקרים לרמה של תפיסות. כך הדבר אצל טענת ניטשה המאשימה את המוסר היהודי נוצרי בכך שהוא גזל מן האנושות את תכונותיה המהותיות הטבעיות, וכלא את חיינו בסורגים צרים של ברזל. טענות ניטשה הם למעשה דקונסטרוקציה לכל מערכת התפיסות המקראיות. התפיסות המעוותות של הרוזן דה סאד עושות דקונסטרוקציה זו כיוונית בין תפיסות הרע מזה ולתפיסת הטוב מזה. דומה לגישות אלו קביעתו של פול דה מאן על הספרות ועל הבקורת שלדבריו ההבדל ביניהם הנו חמקמק ביותר וכמעט שאינו קיים. ואולם יש לשים לב לכך, שאף בדקונסטרוקציה אפשר לחשוף את סתירותיה הפנימיות, ולערוך דקונסטרוקציה לדקונסטרוקציה, ולראות בה את ההפך מן התפיסה השחצנית על עצמה. המפורסם בגישות אלו טוענת, שעל אף כל הלחטוטים הפרשניים ההרסניים, השפה המותקפת לא נפגעה ביותר, והיא ממשיכה לשמש כלי תקשורת יציב למדי בין בני האדם. למרבה המזל הצטמצמו פעולות אנשי הדקונסטרוקציה בדיון תיאורטי, ורק מעט מדבריהם הצליח לשכנע אותנו בדבר האופי האבסורדי של הטקסטים הקדומים של התרבות. נראה שתיאוריה המנפצת את היסודות, אינה מסוגלת לעסוק בבניה קונסטרוקטיבית ולכן הם גם לא הצליחו לבנות שיטה פרשנית מסודרת. זאת ועוד. עקב הפוטנציאל ההרסני של דרך זו, קמו לו עד מהרה מתנגדים מתוכה ומחוצה לה, ולא עבר זמן רב עד שהיא ירדה מן הפרק, ומאמרו של ריפטר על **פרשנות היתר** המוגזמת, ועל הצורך בריסון ובצמידות לעקר מגמותיהם של הטקסטים היא אחת ההוכחות לנטישת דרך זו כשטה פרשנית דסטרוקטיבית וניהיליסטית. (ועיין בקובץ המאמרים **עיניים בספרות משה** בעריכת דב לנדאו, גדעון שונמי ויפה וולפמן, המחלקה לספרות משווה, אוניברסיטת בר-אילן תשס"א, רמת-גן).

ועם כל זה עלינו להודות שכמו תמיד כך גם היום יש לכל אדם נטיה חזקה להראות גישה מקורית חדשנית משלו, כדי לבטל באמצעות גישתו תפיסות שקדמו לו ונראות פסולות בעיניו או תפיסות והתנהגויות שלדעתו מסלפות את הסדר החברתי הראוי או פוגעות בו מדעת או שלא מדעת. בעת החדשה מצאנו גם נטיה אצל טובים ורבים שהם מבקשים לראות בתרבות (ובאמנות) השתקפות דוקא לתפיסותיהם החורגות מתפיסת ההמונים המקובלת והסטנדרטית. אין פלא שתפיסות חורגות אלו (שלובר אין הן חורגות מתפיסותיהם האלטיסטיות של תלמידי חכמים מלומדים) יש והן מדהימות בחידוש המפתיע שבהן. כך יש שלעיתים אנו מוצאים דעות אצל הקדמונים, המפתיעים אותנו באפים המודרני, ויש אפילו שחידוש כזה פותח אופקים חדשים ומרתקים לפני הקורא של ימינו. כך מצאנו בפרקי אבות פרק א משנה א על ההלכה "ועשו סיג לתורה" את דברי המאירי האומר: (לאחר שהוא מביא את הפרוש המקובל) שלא יאריכו הדרשנים בדברי תורה שלא להכביד על השומעים. זה ללא ספק דקונסטרוקציה של הפרוש המקובל האומר שיש להרחיב אסורי תורה ולהחילם אף על דברים מותרים כדי להרחיק את האדם מן העברה, בדומה למה שראינו בברכות א משנה א ש "כל מה שאמרו חכמים עד חצות מצותן עד שיעלה עמוד השחר". והנה המאירי כותב: ויראה לי בבאור זה שהוא הזהיר להיות כל אדם שומר פתחי פיו לתת להם בל יכביד השומעים בהם, וכל שכן כשמדבר בדברי תורה, שלא ידבר בהם אלא בזמן הראוי, בשיעור הראוי ובדברים הראויים לו אם מצידו אם מצד השומעים. (אבות א משנה א). רבינו המאירי, על אף שאין הוא מבטל את הפרוש המקובל, עושה כאן תפנית דרמטית ביותר בתפיסת המשנה. ואולם כפי שמתברר בהמשך דבריו לא כדי למעט ולקצר בדברי תורה, אלא כדי להגדיל את האפקטיביות שלהם, וכדי שדברי תורה לא ינזקו.

על אף שהשיטה לא פעלה מעולם כשיטת פרשנות המקובלת כזרם ראשי במחשבה הפרשנית, השפעתה על בני אדם מן השורה ואף על פרשנים היתה גדולה. השפעתה היתה גדולה כדי כך, שאף אנו היום נוקטים לעיתים בפרטיה בין ביחס לטקסטים מקודשים, ובין ביחס לטקסטים או לתופעות של חיי יום יום. יתכן שהצורך של הגשמה עצמית הנה יסוד בהווייתנו, גם אם הוא בא במחיר ביטול דעת זולתנו, ויתכן שצורך פסיכולוגי זהמונך גם ביסוד הנטיה לדקונסטרוקציה. כבר ראינו שדברי ספר משלי "הזהר בני מאוד עשות ספרים הרבה" נתפרשו בפרוש העממי בניגוד למקובל בפרשנות הקלסית, באופן הדורש דוקא לכתוב ספרים הרבה. בדומה לזה במה שאמרו באבות פרק ה משנה כד "כל מחלוקת שהיא לשם שמיים סופה להתקיים, ושאינה לשם שמים אין סופה להתקיים" מתפרש בפרשנות "שאנשי המחלוקת היא מתקיימים ואינם אובדים, כמו במחלוקת הלל ושמאי לא אבדו לא תלמידי בית שמאי ולא תלמידי בית הלל, אבל קורח ועדתו אבדו" (ברתנורא). ורבי עובדיה מברתנורה עושה מיד דקונסטרוקציה לדברי עצמו ואומר: "ואני שמעתי פרוש, סופה תכליתה המבוקש מענינה, והמחלוקת שהיא לשם שמים, התכלית והסוף המבוקש מאותה מחלוקת, וזה מתקיים כמ"ש מתוך הויכוח מתברר האמת." (פרק ה משנה ו בפרוש שם). והנה (בפרק ד משנה יד) על דברי יוחנן הסנדלר "כל כנסיה שהיא לשם שמים סופה להתקיים" אין הוא מוצא כלל צורך לפרש, כי ברור שהתכנסות שמוסכם עליה שהיא לשם שמים, ההתכנסות עצמה מתמידה ומתקיימת, ובאמת כך מפרש גם רבי שמעון בן צמח דורן בפרושו ("מגן אבות" על אתר).

יש בימינו המיחסים למשנה בפרק ה פרוש קיצוני יותר. יתכן אמנם שפירוש זה מכוון לשמש כמלתא דבדיחותא (שלעיתים בנויה על דיקונסטרוקציה), אבל נראה שיש המנסים לראות בו פרוש הולם. הם אומרים כי "מחלוקת שהיא לשם שמיים סופה להתקיים", והיא מתמידה ואינה פוסקת כי כל אחד מן החולקים מתכוון לשם שמיים, ועל כן הוא דבק באמיתו בלי כל יכולת לוותר, וכך המחלוקת נשארת בעינה ואינה דועכת ואינה פוסקת לעולם. יתכן שיש בפרוש זה נימה של בקורת על בני אדם מבושמים מעצמם הסבורים שהאמת מונחת בכיסם, והם יודעים אותה ידיעה בהירה ומחלטת.

יש שרבנים דורשים דקונסטרוקציה, כדי להטיף לערכי מוסר. אפשר אמנם לתפוס את דברי הרב שלמה אבינר ב - "הלכות טרמפים" כמלתא דבדיחותא בלבד. (בדף השבועי של מכון מאיר "באהבה ובאמונה", שבת חול המועד פסח, י"ט בניסן תשס"ד) וכך הוא אומר: "נכנסת לרכב, הרגש כמו בבית - אבל כמו בבית הנהג". בנוהג שבעולם "הרגש כמו בבית" פרושו, הרגש כמו בתוך שלך, וזה מין שיא של הכנסת אורחים אדיבה. והנה בא הרב אבינר ועושה דקונסטרוקציה לפתגם ואומר, כן, הרגש כמו בבית, אבל לא כמו בביתך שלך, אלא כמו בבית זולתך, שאתה חייב בכבודו, ואתה חייב לו גם תודה על שנתן לך לשבת בביתו ולנסוע עמו לחפצך. יש כאן אמנם אמירה מוסרית של נימוס אירופי, אבל נאמנות לכוונת הפתגם אין כאן בשום אופן. דקונסטרוקציות מסוג זה מצויות ביסוד רבות מן הבדיחות.

בשירה קורא לעתים קרובות מאוד, שביטוי או קטע מאפשרים דיקונסטרוקציה. מובן שאין לנצל עובדה זו, על מנת להרוס כל עקביות בפרשנות. להפך. אם הפרושים אינם קוהרנטיים, יש להתלות בקונטקסט כדי לחשוף את הפרוש האדקוויטי ההולם של הטקסט. ואולם קורה לעתים, שהפרושים משלימים זה את זה, ומן הראוי לתת להם לעשות את פעולתם המשותפת. אצל אמיר גלבע (בספר "אילה אשלח אתך" הוצאת הקבוץ המאוחד תשל"ג עמ' 5), מצוי הבית הבא:

אילה אשלח אותך אל הזאבים לא ביער הם
גם בעיר על מדרכות תנוסי מפניהם בהולת
עיניך יפות יקנאו בי לראותך איך

את פורחת נפחדת ונשמתך.

הפרוש הפשוט של הבית מעמת את המלה "פורחת" עם המלים "תנוסי לפניהם" ועם המלה "נפחדת", ואז משמעותה של "פורחת" היא בורחת ונעלמת כעוף פורח. ואולם אם בודקים את האפשרות האחרת של פרוש הביטוי מעמתים את המלה "פורחת" למילים "עיניך יפות", "ויקנאו בי לראותך", ואז "פורחת" פרושה לפרוח מלשון פרח צבעוני וריחני. בשירנו, שתי המשמעויות המנוגדות הללו אינן סותרות, אלא הן משלימות זו את זו. נערה זו, שהיא יעלת חן פורחת, על אף היותה כן, ואולי דוקא בגלל זה, היא גם נאלצת לנוס ולברוח בנסיבות שבהן היא חיה.

לעומת זה בשירו של שלמה זמיר **הבת אינה** אנו מוצאים הכל מתאבלים על מות הבת ואפילו

כלב הרחוב מכשכש בזנבו,

בשמעו המלה "מות" !

אף על פי שהביטוי "מכשכש בזנבו" יכל לבטא שמחה, הקונטקסט הצמוד שלו מקבע אותו בקשר הדוק עם המלה "מות". לכן בניגוד למשמעות העצמית של הביטוי, כופה עלינו הקונטקסט את הדקונסטרוקציה ומחייב אותנו לפרש את כשכוש הזנב כסימן לעצב. הכל מכירים בודאי את הפרדוקס שיצר רנה מגריט בציירו מקטרת חסר רקע בצורה ריאליסטית מובהקת הדומה מאוד לצילום. מתחת לצילום הזה הוא כתב את המשפט הבא: "זו איננה מקטרת". המשפט עורך דקונסטרוקציה מובהקת לציור. ואולם במחשבה שניה הסומכת על התיאוריה של הציור כפי שפותחה על-ידי וולפלין מתברר שמגריט צודק בקביעתו. לפנינו ציור דו ממדי ולא עצם תלת ממדי של מקטרת. מן הבחינה הזו, אף על פי שהציור הריאליסטי נראה ממש כמו מקטרת, באמת אין כאן אלא ציור דו ממדי שאי אפשר לטלו ביד, לפטם אותו בטבק, להדליק בו אש ולעשנו, ולכן לפי הדיוק באמת "זו איננה מקטרת".

ב דקונסטרוקציה דסטרוקטיבית; תופעה חשובה בדקונסטרוקציה היא פלישתה, ואפשר לומר השתלטותה על כל המערכות של חיינו. היא פועלת בצבא, בנושאי חברה, בעיתונות, בבשכתוב ההסטוריה וכמובן אף בפוליטיקה. בהיות הדקונסטרוקציה יוצרת פרדוקסים ואפילו אבסורדים, היא הכניסה תריז בין בני האדם והרסה את הדיאלוג (תקשורת) ביניהם. היא השפיעה ביותר על הנתק שהתרחש בשיח שבין חלקי העם בישראל, ובמיוחד בין דתיים לחילוניים. ידועות הדוגמאות שאינן רק ביטוי לשוני אלא מיצגות תפיסת עולם כוללת, כגון הדיון אצל הדתיים על "ארון הספרים היהודי" המצוי בכל בית דתי, לעומת "העגלה הריקה" שמיחסים אנשים דתיים מסוימים להתנהלות התרבותית של החילוניים.

גם הכנוי הניתן לציבור החילוני "גוים מדברים עברית", ששמעוהו לאחרונה מפי האלוף יעקב עמידרור שייך לסוג זה של דקונסטרוקציה חברתית. ההגינות מחייבת להודות בכך, שהאלוף יכל היה לשמוע כינוי זה פעמים רבות מפי, משך ארבע שנות לימודיו בתיכון הדתי ברחוב צייטלין בתל-אביב. מה שנוגע לי, מעולם לא חשבתי שיש בבטוי יותר מציון עובדה מצערת, שהרי כל מי שאינו שומר שבת, אינו אוכל כשר, אינו מניח תפילין ופעמים אפילו לא עשו לו ברית מילה, כך שאין בו כל סממן דתי יהודי, הוא באמת אינו שונה בהרבה מן הגוי שאינו מחויב בכל זה, על אף שהוא נולד צבר והוא מדבר עברית דלה ועילגת של שפת השוק. אני לא ראיתי בזה יותר מקביעת עובדה מה גם שרגיל הייתי באמרה על יהודי בודפסט, (עיר בת מיליון תושבים שמהם שלש מאות אלף היו יהודים מתבוללים), שלפי האמרה "בבודפסט כל גוי שלישי הוא יהודי". יתר על כן. בטוי זה נראה לי תאור נאמן למצבנו

בארץ, הואיל ושמעתי אותו מפי מורי הגדול הפרופ' ברוך קורצווייל. והנה יאקי עמידרור שלם מחיר כבד על השימוש הדקונסטרוקטיבי באמרה, שבימיו כבר היתה נדושה, והוא נאלץ לוותר על התפקיד של ראש אמן בעקבות התקפותיו הפרועות של יוסי שריד, אף על פי שלשונו של שריד קצוצה לא פחות, ואשר דווקא אותו הולם הכינוי ביותר.

כמו שאמרנו אף החילוניים לא טמנו לשונם בארגז החול. יוסי שריד הנ"ל הציע פעם, (בידיעות אחרונות בספטמבר 1997) להקים "יחידות מיוחדות" (תרגום מדוייק למדי מגרמנית של המילה "זונדרקומנדו", שעבדו בשרפת הגויות ליד הקרמטוריום באושוויץ), כדי שאלה יאבקו "באינטיפדה" של החרדים. לחרדים קראו עוד בכינוי "אסון" (שואה ?) וגם בכינוי "טפילים" (מעריב כסלו תשנ"א), ולדתיים סתם קראו בשם נאצים (בבטאון של אגודת הסטודנטים). במיוחד בולטת השנאה בשיח הפוליטי. תושבי יהודה ושומרון אינם נקראים מתישבים אלא "מתנחלים", כי לשם זה קונוטציה ברורה לכיבוש הארץ בחרב, בידי צבאות יהושע בין נון. ואולם למתנחלים אלה קרה עמוס עוז (בידיעות יוני 1988) בשם "פוגרומיסטים", וזאב שטרנהל (בדבר אפריל 1988) בשם "פשיזם".

ברוך קימרלינג, פרופסור לסוציולוגיה היסטורית כתב ספר על החברה במדינת ישראל בשם, "מהגרים, מתישבים, ילידים" (עם עובד בשיתוף מכללת "עלמא" תל-אביב 2004). בספרו הוא מתאר את הפליטים מגרמניה של היטלר בשנת 1933 במשפט, "גל הגירה יהודית.... הציף את הארץ". לא בריחה, לא עליה, אלא המלה בעלת הנימה השלילית "הגירה". והגירה זו מתוארת כאסון לארץ ישראל ולתושביה (בעיקר הערבים) שהרי היא הציפה את הארץ. ישראל אצלו היא מדינת מהגרים, כמו שהעולים החדשים הם מהגרים, בלי המטען הרגשי ציוני יהודי של הביטוי "עולים". לתנועת החזרה בתשובה הוא קורא "תנועה מיסיונרית", על כל המשמעויות המזעזעות המתלוות למיסיון בעיני היהודים. דוקא תכונות אלה הוא מיחס עכשיו ליהודים שהם אינם בנים של דת אחרת, אלא בנים של עם ישראל שהתקרבו למסורת אבות.

מבוסס על בורות ועם זה חמור ביותר השימוש במלה "קולוניאליסטים" עבור חלוצי הארץ הראשונים, ועתה גם עבור המתנחלים. כידוע הארצות הקולוניאליסטיות היו מדינות ריבוניות שלהן ארץ רחבת ידיים יחסית לאוכלוסיה שלהן, בדרך כלל באירופה. אחדות ממדינות אלה כבשו לעצמן שטחים ענקיים בעיקר באפריקה ובאסיה, וקראו להן קולוניות. מאות אלפים מבני מדינות אלו הגרו למדינות החדשות הכבושות, שיעבדו את הילידים יושבי הארץ, והשתמשו בהם לשם ניצול אוצרות הטבע כדי להעשיר את עצמם ואת מדינת האם. לעומת זה חלוצי היהודים באו לארץ כפליטי פוגרומים וכפליטי שואה חסרי כל. מדובר בארץ שמשך למעלה מאלף שנה בהיסטוריה היתה שייכת לעם ישראל, ומשך אלפיים שנה הם הצהירו יום שאין הם מותרים עליה, ושומרים לעצמם את הזכות לתבעה. הם לא נצלו לא את ילידי הארץ היושבים עליה ולא הוציאו את הרכוש המצטבר לארץ האם, אלא פיתחו את ארצם לטובת כל תושביה. אנשי הדקונסטרוקציה אפילו לא העלו על הדעת את העובדה, שרבים מן הכפרים הבורחים היה אשמים ברצח יהודים ועל כן היה להם ממה לחשוש, ואחרים היו פשוט שוטים שהאמינו לתעמולת ארצות ערב, שהבטיחו להם לחזור אחר בריחתם ולתפוס את בתי היהודים המודרניים והמלאים כל טוב. הם לא שמו כלל לב לכך שעד מלחמת השחרור, כל פיסת קרקע נקנתה בידי היהודים בכסף מלא ועל פי כל דין. אף ההתישבות - ההתנחלות בימינו לא נעשתה על אדמות שהיו רכוש פרטי של ערבים, אלא על אדמות מדינה שאין עליה זכות בעלות לאנשים פרטיים. אבל בעיני פרופ' קימרלינג כל זה נקרא בשם "קולוניאליזם".

את שיא הסילוף הדקונסטרוקטיבי אתה מוצא בתאור השתלבותם של יהודי אטיופיה בחברה הישראלית. *נעשה נסיון לשכנם בפנימיות ובכפרי נוער- בעיקר דתיים. // ויתכן שדווקא בגלל רמתם הנמוכה יחסית של הלימודים בבתי הספר המשתייכים למערכת החינוך המסורתית והדתית- חלק ניכר מן התלמידים האטיופיים אכן הצליחו לסיימם // *עמ' 155*. הפרופ' הנכבד יורה חץ ומציר סביבו עגול של הנחותיו המופרכות בדבר רמת בתי הספר הדתיים ובדבר רמתם של התלמידים האטיופיים. מענין שאחד המוסדות שהצליחו ביותר לקדם את האטיופים היא אולפנת "צפירה", שהיא ממוסדות העילית לא רק של החינוך הדתי. נעשתה שם עבודת צוות נפלאה ומסורה, וזו נחלה הצלחות מדהימות. אגב פרופ' קימרלינג מסלף בדבריו את המציאות. תלמידים אטיופיים סיימו בצפירה ובמוסדות דתיים רבים אחרים לא את המוסד, אלא את בחינות הבגרות הארציות האוביקטיביות. מה יודע על כך הפרופ' המכובד, ומנין הוא שואב את מקורותיו ואת דעותיו? אין ספק שהמקור הוא בתחושות בטן אוטואנטישמיות של שנאה עצמית תהומית וחולנית. אני מעיד על דבר זה כמי שהיה מפקח מרכז (ארצי) על הוראת העברית בחינוך הדתי דווקא משך ארבע עשרה השנים של קליטת העליה האטיופית. מענין היה לדעת משהו על הכשרתו של פרופסור קימרלינג זה. היכן השיג את השכלתו, מה טיב הדוקטורט שלו, וכיצד הגיע לפרופסורה. יתכן שהתשובות לשאלות אלו יש בהן כדי להסביר את דרך עבודתו הפסוידו מדעית. (ועיין במאמרו של חיים סימור: "עולים או ומהגרים"? הצופה, ח' סיון תשס"ד. 28. 5. 2004).

ניסיתי להראות בדברי שהארכתי בהם מעט, כי הדקונסטרוקציה אינה המצאה חדשה. מה שהתגלה בדברינו כמצער הוא, שהיוצרים החדשים והמשתמשים בה בימינו ניצלו אותה כדי לבזות לא רק את הערכים המקודשים, אלא גם את הערכים המקובלים באומה ואפילו את ערכי החברה המקובלים על הכל. היום עושים בשימוש הפוליטי לערכי המדינה והחברה, מה שעשו י"ח ברנר, מנדלי מייס, מ"י ברדיצ'בסקי ואחריהם א"ב יהושע, עמוס עוז בנימין תמוז ואחרים לערכי היהדות המקודשים. כבר הראתי בפרק על "רומן רוסי" למאיר שלו, ביצד הוא מהפך את תפיסתנו על הציונות, על העליה השנייה, על ייבוש הביצות ועוד. כל אלה אינם אלא המצאה ציונית, ואין להם כל יסוד בממשות. (וראה בספרי "ספרותנו החדשה במערבולת הקדמה" הוצאת עקד, תל אביב פרק י"ג עמ' 191). עולה מדברים אלה שהדקונסטרוקציה המודרנית משמשת מצד אחד ערש ונקודת מוצא לפוסטמודרניזם, מצד אחר היא משמשת גם כלי עבודה מושחז של הפוסטמודרניזם. לעומת תמונה עגומה וניהיליסטית זו, הראתי בשורה ארוכה של דוגמאות שיש לדקונסטרוקציה שימוש קונסטרוקטיבי, מועיל וראוי בפרשנות העתיקה ובחלק מפרשנות הספרות. הכל תלוי בנקודת המוצא של עולמו הרוחני של המחבר.

לאחרונה התנהל ויכוח ציבורי רב משתתפים על הפוסטמודרניזם ועל מקומו ביהדות מעל גבי הצופה. היה מדהים לראות, שהמתוכחים לא שמו ליבם לכך שבאמת מקורן של הדעות הפוסטמודרניות היא בתפיסה הדקונסטרוקטיבית, ועד כמה תומכי התפיסות הללו מפגרים אחרי המתרחש בעולם בשדה התיאוריה של התרבות. כבר בשנת 1989 באה"ב בהוצאת אוניברסיטת פרינסטון ספרו של ג'ון אליס *נגד הדקונסטרוקציה*, המסכם את עקרי ההוכחות נגד הנחות היסוד של דרידה וחבורתו. בגלל התלות הישירה של הפוסטמודרניזם בדקונסטרוקציה, ממוטטת התנופה של הוכחות אלו אף את הרלוונטיות, את המהימנות והתקפות של הטענות הפוסטמודרניסטיות.

עקר הטענה של אנשי הדקונסטרוקציה נגד מתנגדיהם היא שהם לא הבינו בכלל את נושא עיסוקם, והם דנים במשהו אחר לחלוטין שבדו מליבם. לפי חסידי הדקונסטרוקציה תופעה רוחנית חדשה זו אין אפילו אפשרות לתארה, ולא כל שכן שאי אפשר למתוח עליה ביקורת. לדעתם מדובר בתפיסה חדשה ומיוחדת כל כך, עד שכל דרכי ההגיון הישן אינם חלים עליה. את הטענה הזו מציג כמובן אליס

כמגוחכת, מפני שלפי כל הגיון כל דבר שנוצר בידי בני אדם, אי אפשר להפקיע אותו משלטון הרציו האנושי. לפי דברי דרידה הבררה הנכונה אינו "זה או "זה", וגם לא "שניהם ביחד", ואפילו לא "לא זה ולא זה". לדעתו כל טעון הוא "לא נכון ולהפך".

לדעת אליס אין בדברים הללו הגיון הדיון שהוא מתוחכם יותר מן ההגיון הישן, כפי שטוענים אנשי דרידה, אלא רק מראית עין של הגיון מתוחכם יותר (עמ' 11-12). מה שחסידי הדקונסטרוקציה ואף אליס המתנגד להם לא שמו אליו לדהוא, שעצם טעונם זה של אנשי דרידה בנוי על הקונסטרוקציה של "לא זה ולא זה אבל גם זה", ועל כן הם סותרים עצמם סתירה מחלטת ומגיעים לידי אבסורד. מכל מקום מסכם אליס וטוען, שהראיה מיסטית זו של תפיסות הדקונסטרוקציה רק מסבכת את הדיון, אינה תורמת דבר לקידומו, ואין היא אלא רדיפה אחרי הברק הריטורי.

אליס מפריך את תפיסת דרידה שלפיה הכתיבה קדמה לדיבור ומציג אותה כאבסורדית. הוא מראה גם שהסברי דידה על "הלוגוצנטריזם", שהוא מאשים בו את שהוא מאשים בו את מבקריו, הם לא רק מעורפלים אלא גם שונים זה מזה שוני רב (עמוד 27 - 37). לדברי אליס בונה דרידה תיזות (כגון זו הטוענת שרבים סבורים שיש תפיסה ייחודית אחידה ויחידה לכל אחת מיצירות הספרות), שאינן קיימות בשום מציאות, והוא תוקף אותן בשם הדקונסטרוקציה. ואולם, העובדה הברורה לכל, שלגבי כל יצירה ויצירה קיימות עוד לפני הופעת הדקונסטרוקציה דעות מגובנות, מפחיתה ביותר את ערך דבריהם של חבורת דרידה (עמ' 64-69). אח הסימנים של הדקונסטרוקציה היא הטענה האומרת כי "כל פרשנות היא פרשנות מוטעית". לפי אליס לטענה זו יש כוונה רצויה על אף שהיא לכשעצמה אינה נכונה, מפני שהיא באה למחות על הבטחון המוגזם של פרשנים רבים בנכונות פרושיהם, ומפני שהם רואים עצמם כמי שיודע את האמת היחידה והברורה. דעה זו רווחת בין הפרשנים, על אף שלא ברור באיזו מישור של אמת מדובר. בקוביה של שש דפנות בששה צבאים צבע לדופן, כל טענה לגבי אחד הצבאים היא היחא אמת לגבי אחד הדפנות.

לכן בפרשנות של טכסט ספרותי נשאלת תמיד השאלה, לאמת של איזה חלק או לאיזו דמות הכוונה. האם מדובר באמת של המחבר, או אולי באמת של הטכסט שאותו מחבר הצליח להפיק, או שמא מדובר באמת של המסספר הבדוי שהמחבר יצר לצרכי היצירה הפיקטיבית שלו. שאלה גם אם מדובר באמת מדומה כפי שהיא נראית בזמן נתון, אתמול או היום, שעשויה להשתנות בהתאם לתגליות חדשות, או מדובר באמת מחלטת וסופית ששוב אין בה מקום לשינוי.. (למשל מספר הדמויות וגילם הממוצע ביצירה נתונה). כל הספקות הללו אין בהן כמובן כדי לערער על קיומה העקרוני של אמת מפשטת, מחלטת, מטאפיזית. מובן גם שאי אפר לזקוף את הופעת תפיסה זו על חשבונה של הדקונסטרוקציה בלבד, מפני שהיא קיימת בתרבות זה זמן רב, וכבר נשברו עליה קולמוסים רבים.

לעומת הדעות הספקניות הקיימות ביחס לפרשנות, חייבים אנו להודות בקיומה של תיזה האומרת, כי בלי פרוש אין קיום ממשי לטכסט, אלא אם כן קוראים אותו (אמנם בלי פרוש) יום אחר יום אלפי פעמים. ואולם כבר הראנו שאף במקרה זה אין לטכסט משמעות בלא כל פרוש ועצם קריאתו היא פרוש. לכן אם הסיסמה "כל פרשנות היא פרשנות מוטעית" כוונתה לומר שאין בעולם האדם שום דבר, ואף לא ידע רוחני ידוע, שאי אפשר למתוח עליו בקורת, כי אז אין בסיסמה כל חידוש של ממש ואף אין לה חשיבות רבה. הדבר לא היה שונה אילו נטען שסיסמה זו באה להזהיר אותנו מהשפעות גלויות או סמויות של החברה ושל הסביבה על דעותנו ועל פרושנו. המצב יהיה דומה גם אם השפעות אלו באות מפרשנויות קודמות או מנסיונו האישי-הפסיכולוגי, או מדעות קדומות או מחשיבה שטחית לא דקדקנית, או אולי מדקדקנות יתר בפרטים לא רילוונטיים. לכן טוען אליס, כי ילוא השתמשו

בסיסמה זו "במידה כלשהי של איפוק, בלי השאיפה לתת לה מעמד של עמדה תאורטית ממשית, אפשר היה לפרש אותה לחסד" (עמ' 101).

ראוי אם כן לסיים את דיוננו זה בדברים המתונים והמדויקים של המו"ל על עטיפת הספר. וכך נכתב שם: "ספרו של ג'ון אליס נגד הדקונסטרוקציה מבקש להוליך את עקרי הטעונים של הדקונסטרוקציה אם לפח הטריטוריאליזם ואם לפחת המופרכות". אולם מטרתו של אליס אינה ראקציונית אלא להפך. הוא רוצה להראות שהדקונסטרוקציה היא דוגמטית וריאקציונרית, על אף ואולי בגלל מסוה החדשנות שהיא עוטה על עצמה. במקום דיון פתוח, חופשי, דינמי שבו האמיתות השונות עמדות למבחן, מציגה הדקונסטרוקציה אמיתות שהיא מסרבת להעמיד למבחן הכלל. חסולו של הדיון ההכרחי לכל התפתחות אינטלקטואלית, הוא בעיני אליס סכנתה העקרת של הדקונסטרוקציה היא איפא חידוש אפשרותו של הדיון. את כל זה עושה אליס בחדות ובחיות רבה, ומבלי לחמוק מההתמודדות עם השאלות העמוקות שבבסיס הדיון.

לדברים אלה נוסף עוד הערה. סכנתה של הדקונסטרוקציה גלויה לעין כל בתוצאותיה המתגלמות בטעונים ובמעשים בתחומי החברה, התרבות והדת בכלל והיהדות בכלל. נראה שהיום אין כבר ספק בתוצאות אלו והכל יודעים שהורתו ולידתו של הפוסט מודרניזם הן בדקונסטרוקציה.

ג. דקונסטרוקציה קונסטרוקטיבית; יש להניח, שז'ק דרידה, המקובל כאבי השיטה, על אף היותו יהודי לא התמצא בספרות התלמודית ולא ידע, שאין הרבה בחידושו הפרשניים שלא היה ידועה כבר בימים הקדומים, וכי במשא ומתן התלמודי וכן במשא ומתן הרבני כבר השתמשו חכמי קדם שלנו בדרך זו, ומצאו בדברי בני הפלוגתא שלהם משמעויות מנוגדות שהפכו את המשמעות הבסיסית של ההגד על פיה. ואולם בזמן שדרידה ניסה להראות שכל הפרושים ממש שווים, ועל כן אפילו אחד מהם אינו אמת, חיפשו חכמינו באמצעות שיטה זו את האמת האחת והאמיתית, או לפחות את האמת המוסרית והשתדלו להתקרב אליה.

נראה שכל הדרשות הבנויות על המבנה של "אל תקרי" נוהגות כדקונסטרוקציה. אמרו על הפסוק **#חליכות - עולם לו** "אל תקרי הליכות, אלא הלכות", ומשמע שלא רק מי שהליכותיו נאות זוכה לעולם הבא, אלא גם מי שמשקיע עצמו בלימוד הלכות (המביאות את האדם להליכות נאותות). לשם הבנת ענין זה יש לקרא "הלכות - עולם לו" בלי יוד אחרי הלמד. בדרשה זו נעשה השינוי באמצעות השמטה של האות יוד החלשה (המשמשת כאן רק כאם קריאה בלבד). מובן שאין כוונת חכמים לומר שהמשמעות הבסיסית אינה רליוונטית, אלא הם אומרים, כי הואיל והתורה נכתבה בלא ניקוד, לכן מלבד הקריאה הראשונה ישנה אפשרות של קריאה נוספת, שאף היא יכולה להיות ליגיטימית.

הדרש של "אל תקרי" צומח בדרך כלל מתוך קושי שעולה בפסוק, ופעמים שהוא בנוי על תוספת אות. בדרש על הפסוק **וכל בניך לימודי ה' ורב שלום בניך** # נאמר, "אל תקרי בניך אלא בוניך" אנו מוצאים את שני היסודות. די היה בפסוק אילו כתב **בניך** פעם אחת, ופעמיים למה לי? ונראה שמלת "בניך" השניה פנויה לדרשה, ולכן קורא החכם את המילה השניה בתוספת וו בצורת **בניך** - האומר שלימודי ה' בונים בלמדם את עולמו הרוחני של הקב"ה.

פעמים אחרות גורמת אי התאמה דקדוקית לשינוי שבדרשה, כגון בפסוק "שומר שבת מחללו" (האות מם נקודה בצירה - ישעיה נ 2). לפי חוקי ההתאמה בין מין המילה (שבת) למלת היחס המתיתחס אליה היה על הפסוק לכתוב "מחללה", כמו שכתוב במקומות רבים אחרים (כגון "מתלליה מות יומת"),

והנה כאן נכתב "מחללו" במין זכר ואין המילה מתואמת עם מילת "שבת". חוסר ההתאמה פתח את הפסוק לדרשה, ודרשו על ידי חלוקת המילה לשני חלקים, שלפיו כל השומר שבת מחול - לו.

מדרשות אלה ומהסבריהם אנו למדים, ששיטת הדקונסטרוקציה אינה המצאה חדשה והיא קיימת מאז, אלא שהיא היתה מרוסנת בגבולות נאותים. לעתים לא שינו חכמים דבר בפסוק או במילה, אלא פשוט השתמשו במשמעות המשנית של המילה, או שהכניסו במילה תוכן חדש השונה מן התוכן המקורי. כך נהגו בפסוק **# על כן יאמרו המשלים באו חשבון#** כאשר משמעות המילה משלים היא שליטים, אבל חכמים רצו להסיק מן הפסוק גם משמעות מוסרית, ועל כן אמרו: **# המשלים - אלו המושלים ביצרים# יבאו חשבון ויחשבו הפסד מצוה כנגד שכרה וכו' #** (.)

חז"ל מנו (ביומא נ"ב ע"א וע"ב) חמישה פסוקים מן התורה המתפרשים לשני אופנים ולדעת חז"ל אין להם הכרע. הרב מרדכי ברוייר במאמרו: **#מקראות שאין להם הכרע#** מראה, שרק לפי דרוש המקראות שחז"ל סמכו עליהם, אין לפסוקים אלה הכרע, אבל לפי פשוטו של מקרא יש מהם שהם ברי הכרע בהחלט. בדומה לזה אפשר לטעון לגבי הפסוק "לא תהיה אחרי רבים לרעות, לא תענה על רב לנטות אחרי רבים להטות (שמות כג 2), שלפי הפשט משמעו הוא שלא להטות אחרי הרוב כאשר הם באים לרעות (לחייב בדין), כי לפי פשט זה יש לפסוק הכרע ברור. כן דומה הדבר באיוב יד 19, שם נאמר "אבנים שחקו מים". לכאורה לא ברור מה שחק את מה. ואולם אם סומכים אנו על ידיעת הממשות שלנו מתברר, שאבנים לעולם אינם שוחקים את המים, אלא להפך המים הם ששוחקים את האבנים, ולכן ההכרע של הפסוק הוא כי, "אבנים - שחקו (אותם) מים" (איוב יד 19). דברים אלה (שיש להם הכרע) בדומה למה שהבאתי במקום אחר ביחס לפרדוקסים של תרבות יוון (בספרי **#כיצד שואלים- כיצד חושבים וכיצד משיבים#@#** הוצאת מכללת שאנן, חיפה תשס"ד עמ' 242) אינם מסייעים לדרך הפרשנית של הדקונסטרוקציה.

ועם זה יש מקרים של ערפול המשמעות הנדרשים בכל זאת לכוון הדקונסטרוקטיבי. כך למשל בפסוק ממשלי: "הזהר בני מאד עשות ספרים הרבה". בדרך המקובלת מתפרש פסוק זה לפי שימת הדגש על המילה "הזהר", שמסקנתה היא שאין זה רצוי, ואין זה ראוי לכתוב ספרים הרבה. ואולם קונטקסט הזמן של ספר משלי, הרבה מאד בטרם היות הדפוס, כאשר בני האדם סבלו מחסרונם של ספרים מלמד, שאפשר וראוי להבין פסוק זה דוקא להיפך, שיש להזהר מאד כן לעשות ספרים הרבה, ולהרבות חכמה בישראל. נגד הדבקים בפרוש המקובל נוכל לומר כי "דייקא נמי", שאף הדיוק בלשון הכתוב מסייע לפרושנו, שההרי לא נאמר הזהר בני מאד מעשות (מלעשות) ספרים הרבה, ומה שנאמר הוא דוקא הזהר בני מאד **ע שות** ספרים הרבה. בפסוק זה, בין אם נקבל פרוש ראשון ובין אם נקבל פרוש שני, בכל מקרה עושה הפרוש האחד דקונסטרוקציה לפרוש האחר.

בפסוק "ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע" (שמות כד 7) מתברר שפעמים הדקונטרקציה מפרקת לא את צורת המילה, לא את משמעותה אלא את היחס של בני התרבות הקוראים בפסוק כלפי הנקרא. על מעשה זה של הקדמת "נעשה" ל - "ונשמע" דרש ר' סימאי ש - **#באו שישים ריבא של מלאכי השרת לכל אחד מישראל וקשרו לו שני כתרים- אחד כנגד #נעשה# ואחד כנגד #ונשמע#** (שבת פה ע"א). אגדה זו מלמדת שהביטוי "נעשה ונשמע" זכה אצלנו לקונוטציה חיובית של נכונות ושל מסירות לגבי קבלת התורה. כך מסתבר גם מן האגדה על הקב"ה שבא אצל כל האומות ושאלם אם מוכנים הם לקבל את התורה, וכולם ענו לו בשאלה "מה כתיב ביה?" מתשובת הקב"ה הם הסיקו שאין הם יכולים לקבלה, כי היא נוגדת את עצם מהותם. בא הקב"ה אצל ישראל והם ענו לו "נעשה ונשמע". משמע אם כן שביטוי זה זכה בתולדותנו לקונוטציה חיובית של מסירות נפש מחלטת לתורה.

לעומת האמור מצויה אגדה על אותו צדוקי (או מין) שראה את רבא מעיין בתורה, והיה שקוע כל כך, עד שבכלל לא הרגיש שאצבעותיו נוטפות דם. **'אמר ליה- עמא פויזא אתם שהקדמתם פים לאונכם בנעשה ונשמע#** רק פזיזות שבכם גרמה שאתם עושים לפני ששומעים, ובטרם יודעים מה עליכם לעשות. ברור מן הדברים שהצדוקי עשה דיקונסטרוקציה לדעה המקובלת האומרת, שהקדמת "נעשה" ל- "נשמע" מעידה על גדולתם הרוחנית של עם ישראל, המוכנים לקבל על עצמם עול מלכות שמיים אף שאין הם יודעים עדיין מה טיבו. מתשובת רבא מובן שהצדוקי אכן עושה כאן דקונסטרוקציה לתפישה המקובלת של הביטוי, ומתברר גם שההבדל בין שתי התפישות אינו רק לשוני, אלא הוא נובע ממהותם ומתפישותיהם של סוגי בני אדם (יהודים?) אלה. וכך **אמר ליה** (רבא לצדוקי) **אנ דסגינ בשלמותא** לנו תפישת עולם של תמימים ושל אהבה, ומשמע, שבטוחים אנו בקב"ה, שתורתו לא תעמיד אותנו בנסיון שאי אפשר לעמוד בו, ואילו אתם **סג בעלילותא** (הולכים בעלילות בדרך לא ישרה, שהיא ההפך של **שלמותא ותמימותא** (ועיין במילון של ע"צ מלמד). ההבדל אם כן אינו רק במשחק מילים, אלא בין השקפת העולם היהודית להשקפת העולם היוונית שהצדוקי (או המין) הוא נציגו.

גם רש"י עושה דקונסטרוקציה דומה בתפישת שר המשקים בפסוק **ושם אתו נער עברי עבד לשר הטבחים ונספר לו ויפתור לו את חלמותי - איש כפתרון חלמו פתח** (בראשית מא 12). הסיפא של הפסוק מעיד ששר המשקים מספר בשבחו של יוסף, ולכן עלינו להניח שאף דבריו בתארו את יוסף אינם לגנותו. ואולם רשי שחי בין האומות שבכל מעשיהם שוחרים רק רע ליהודים, רואה בכל אחד מן הבטויים המציניים עובדות אוביקטיביות לכאורה על יוסף, דוקא את הנסיון מצד הגוי הנכרי להפוך בגנותם של ישראל. לכן הוא מפרש **נער** שהוא צעיר וחסר נסיון, **עברי** שהוא נכרי ובזוי בעיני כל. (גישה זו נראת לנו לא אוביקטיבית במיוחד בימי פרעה - ואולי לא, אולי כבר אז מנעו כבוד מאנשים חסרי מולדת [חסרי אדמה]). בדומה לזה מפרש רש"י את המלה **עבד** שהיא המלה היחידה בפסוק שיש בה יסוד אוביקטיבי של גנות. תמיכה לדברי רש"י אפשר למצא בכך, שלפי גישתו מוסבר יפה מדוע **לא זכר שר המשקים את יוסף וישכחו** (בראשית מ 23). ראיה זו של דברי רש"י מלמד, שהדקונסטרוקציה שלו בנויה על יסודות קונסטרוקטיביים - חיוביים.

דוגמא מעניינת לדקונסטרוקציה של הפסוק לשם עידון הענין (ואולי גם לשם עידון ההלכה), מצא הפרופ' יהודה רצהבי במאמרו, **חליצת נעל בימים - מה פשרה@** הוא מביא את הפסוק **וחלצה נעלו מעל רגלו וירקה בפניו** (דברים כב 9). וכך הוא טוען על הסיפא של הפסוק: יריקה בפנים היא שיא הבזיון והתעוב עד כדי כך שחז"ל הסתייגו ממנה ואמרו: **בפניו - על הארץ *ספרי שם** והנה יצחק אבינרי בספרו הגדול **יד- הלשון** כותב כי **אמנם מצאנו במקרא *לפני# גם במונן בפני- כגון *לפני קרתו מי יעמוד#** (תהילים קמז 17), **אך *בפני# במונן *לפני#** (במקום או בזמן) **לא נמצא כמעט כלל** (ועיין יצחק אבינרי **יד הלשון** הוצאת יזרעאל תל-אביב, 1964, (ערך פני) עמ' 466). והנה על אף כל זה ערכו חז"ל דקונסטרוקציה בפסוק ואמרו **בפניו - על הארץ-** אלא שבניגוד לאנשי הדקונסטרוקציה הבאים להרוס ולבטל את הערכים, חז"ל נהגו כן כדי לעדן את פעולת החליצה, ונראה שלפי תפיסתם לא כוונה התורה לבזיון קיצוני כל כך.

פעמים שחז"ל סבורים, כי דוקא ההמנעות מן הדיקונסטרוקציה שיש בכוחה להעלות ענין לרבדים רוחניים נעלים, קובע את גורלו של האדם. לדבריהם אלישע בן אבויה הגיע למצבו בגלל שהבין פסוק כפשוטו, והואיל ומן הנמנע היה שאותו פסוק יתקיים כפשוטו, הוא התפקר. וכך מובאים הדברים בגמרא: רבי יעקב (בן בתו של אלישע בן אבויה) אמר, כי: **שכר מצווה בהאי עלמא ליכא** (קדושין לט ע"ב), והוכיח אמיתות דבריו מן האמור בכבוד אב **למען יאריכון ימך ולמען ייטב לך** (דברים ה 16) -

ומן הכתוב בשילוח הקן שנאמר בו; **למען ייטב לך והארכת ימים** (דברים כב 7) ומן המסופר שם בגמרא **הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את חבניו ובחזירתו נפל ומת** (קדושין, שם). על אף שהוא קיים שתי מצוות שהובטחו בהן ימים טובים ואריכות ימים האיש מת. ועל זה שואל רבי יעקב **היכן טובת ימיו של זה והיכן אריכות ימיו של זה?** ומכאן הסיק רבי יעקב את המסקנה ש- **שכר מצוה בהאי עלמא ליכא** ולכן עשה דקונסטרוקציה לפסוק ואמר אלא: **למען ייטב לך לעולם שכולו טוב ולמען יאריכון ימך לעולם שכולו ארוך**.

על דרשה אחרונה זו אמר ר' יוסף **אלמלא דרשו אחר להאי קרא כרבי יעקב בר ברתיה - לא חטא** (שם, שם). ומשמעות הדברים היא, שכל מי שעושה מעשים מתוך ציפיה מתמדת וגדולה לשכר מידי, תמיד הוא מתאכזב ומגיע לידי קלקול. והנה המתחס לביטוי **למען ייטב לך והארכת ימים** כפשוטו וכמשמעו, כדבר העומד להתרחש כאן ועכשיו סופו להיות ל - "אחר". כדי להמנע מכך יש לעשות דקונסטרוקציה לפסוק, ולומר שדוקא הפרוש הרוחני הרואה בו הבטחת שכר לעולם הבא, רק הוא אפשרי. חשוב עוד לציין שוב שהדקונסטרוקציה פועלת כאן לא כדי להרוס את האמת של הפסוק, אלא דוקא לשם קיומה ברובד הרוחני.

עד כאן עסקנו בדקונסטרוקציה שערכו חז"ל לפסוקים מן המקרא. ואולם בויכוחיהם יש והם עשו דקונסטרוקציה איש לדברי חברו. כך מצאו במסכת ברכות א עמ"א שהמשנה אומרת: **ולא זו בלבד - אלא כל מה שאמרו חכמים עד חצות מצותן עד שיעלה עמוד השחר** ועל זה שואלת המשנה **אם כן למה אמרו חכמים עד חצות - כדי להרחיק את האדם מן העברה** ויש להבין כי פעמים שאפשר להשתמש בביטוי, אף על פי שבאמתאין היא מבטאת את האפשרות היחידה, אלא שבגין סיבה כלשהי נמנעים לומר את האפשרות האמיתית. גם מערכת קביעת זמן קריאת שמע באותה משנה מציגה לפנינו שורה של ציוני זמן חילופיים ביניהם, וכל מי שסומך על אחד מהם עושה דיקונסטרוקציה לכל השאר. כך אומרים שם שזמן קריאת שמע הוא, **משעה שכהנים נכנסים לאכול בתרומתם** - אף על פי שזמן זה הוא זהה לצאת הכוכבים, שהוא זמן גמר ביאת שמש. אלא שהמשנה בוחרת לעצמה ניסוח המאפשר לה להשמיע דבר נוסף באמצעות דיוק בנאמר. כהנים נכנסים לאכול בתרומה בשעת צאת הכוכבים שהיא זמן ביאת השמש. הדיוק נעשה בזמן ואנו למדים שרק הזמן הוא המעכב את הכהן שנטמא לאכול תרומה בטהרה, ואין הוא צריך לחכות עד שיביא קרבן. דרך זו מראה לנו שוב שהדקונסטרוקציה אצל חז"ל הנה פרודוקטיבית. היא מביאה תועלת להבנתנו, ואינה באה להרוס לא את המקובל ואת הנוהג ואף לא את הערכים.

ד. הפרשנות המסמודרניסטית; פרשנות זו היא פועל יוצא מן התפיסות החדשות הפוסט מודרניסטיות שכבשו את רוב תחומי החיים החברתיים והרוחניים של התקופה האחרונה, ובה היא גם הרחבה רב-תחומית של הדיקונסטרוקשן. את הדיקונסטרוקשן הכרנו לעיל, הגם שהסתפקנו בהכרות חלקית ומצומצמת ביותר. עתה נשאר לנו עוד לערוך כאן הכרות עם עקרונותיו הייחודיים של הפוסט מודרניזם, כפי שהם מוכרים לנו בימינו.

לשם הבנה טובה של נושא זה עלינו לבדוק מה הבדל בין מודרניזם לפוסטמודרניזם.

המודרניזם כעקרון אינו מבטל את הערכים הישנים מכל וכל, אלא רוצה הוא לערוך בהם שינויים לפי תפיסתו. אף ערכים שהוא מבטלם, הוא מציע לנו ערכים אחרים משלו תמורתם. בדרך זו, מחדשת מערכת הערכים את פניה, והיא משתנה ומתפתחת במקביל להשתנותן ולהתפתחותן המתונה של החברה ושל התרבות. יש להוסיף לאמור, כי ערכים לעולם אינם יכולים לאבד את הקשרים שלהם

לעברם ההיסטורי. אי אפשר להמציא מושג חדש לגמרי של הצדק בלי לשמור על קשריו אל מושג הצדק הישן והטוב של ימים עברו. אותו דבר עצמו אמור גם לגבי האמת, היושר, הצניעות ודומיהם.

הפוסטמודרניזם לעומת זה כופר בכל הערכים כולם, ושולל אותם מכל וכל. נראה שאפשר להגדיר את הפוסטמודרניזם כסרוב, כחוסר נכונות, כחוסר רצון ואפילו כחוסר יכולת של האדם בן זמננו להכריע בין התפיסות הרבות המתהלכות בחברה. ואולם במקום להודות בעובדה שהסיבה לדחית כל הערכים היא אזלת ידו של האדם שהוא ילוד אישה ובן תמותה, מטילים את האשמה בטיבם ובמהותם של הערכים ובריבויין של התפיסות. הפוסטמודרניסטים סבורים שערכים פשוט לא קיימים, ואילו היו קיימים היה ראוי להכחידם. מסקנה בסיסית מתפיסה זו היא שלעולם לא יכולה להיות תחרות, מאבק או קונפליקט בין ערכים שאינם קיימים, וקל וחומר שאי אפשר להכריע ביניהם, או להעדיף אחד מהם. במקום שאין הכרעות אין גם החלטות, ולכן אין גם מקום לשיקול דעת, והעולם הפוסטמודרני שקוע עמוק בספק באדישות ובסתמי. סתמי זה חמור ומיאש שבעתיים מן הסתמי שהכרנו אצל בודליר ובני דורו או אצל פרוסט וקפקא ובני דורם. באין בכרעה ובאין החלטה אין גם אפשרות לבחירה ואי אפשר לבחור אפילו בהתאבדות, שהועלתה כאפשרות על-ידי אלבר קמי.

לפוסטמודרניסטים נותרה רק האפשרות לבהות בחלל הריק שבו לא קיים דבר, לא מתרחש דבר, אי אפשר להעדיף ולבחור דבר, ואשר בו דבר אין לו תקנה ואף אינו יכן להשתפר. בקיצור החיים עלי אדמות נסרחים ללא כל תקוה. לדעתם זה נכון לגבי הפוליטיקה, זה נכון לגבי התרבות, וזה גם נכון לגבי האמנות. לכן לפי תפיסתו של משה כספי (בספרו: החטא מחנ @ הוצאת עם עובד, תל-אביב 1979), אין בחינוך מקום כלל למסירת התרבות וערכיה מן הדור הקודם לדור הבא. אין בשום אופן לכוון את צעדיו של התלמיד לכיוון כלשהו. לכל היותר יש להראות לו באיזה מקום המדרגות שבורות, כדי שיוכל להזהר, אם ירצה. דברים מעין אלה אמורים כמובן גם לגבי צריכת סמים מכל הסוגים. אין זה אלא חינוך מתקדם לבחירה חופשית, ונראה שזו גם תפיסתו של ס. יזהר בנושאי חינוך, תרבות ואמנות. לדעת אנשים אלה כל חינוך הוא אינדוקטרינציה ותו לו.

בגלל ריבוי פניו קשה מאוד להגדיר את הפוסטמודרניזם, ולכן נסתפק בתאור קצר של מספר מאפיינים ממאפייניו העיקריים.

א. האקלקטיות המגבבת יחד סגנונות, חומרים וחפצים, ששייכותם זה לזה מוטלת בספק,

היא מסימני היסוד הראשוניים של הפוסטמודרניזם. הפוסטמודרניזם מקבל את כל הדעות ואפילו מדובר באלפי דעות שונות זו מזו, ואפילו מדובר בדבר והיפוכו. לפי שיטה זו, מאחר ואין כל הכרעה בין הדעות, יש לראות את כולן כאמת, ומספר האמיתות הוא כמספר הדעות.

ב. הפוסטמודרניזם מתמסר לים הקיטש השולט בעולם, ובמקום לשלול אותו הוא משלים עמו, מצדיק אותו, ואפילו מעלה אותו על נס. [זוהי כניעה למציאות וזרימה עמה].

ג. הפוסטמודרניזם שולל כל סדר, כל ארגון וכל הירארכיה בחיים ובתרבות, והוא מאיים על כל סדר חברתי, פוליטי או תרבותי. הוא תובע שינויים קיצוניים, אף שהוא אינו מאמין בתועלתם.

ד. הפוסטמודרניזם מכחיש כל אפשרות לשיפור, ושולל כל תקוה לעתיד ולעולם טובים יותר.

אני מקווה שדברים אלה מסבירים באופן שאינו משתמע לשתי פנים, כי חינוך חופשי מדי, היוצר אקלקטיות, מצדיק את הפשטנות הקרובה לקיטש, שלחני לכשלונות ואפילו משבח אותם, ותובע שינויים קיצוניים על סמך התועלת המיידית, בלי להיות בטוח בתועלת הכוללת והממשית, יש בו

יסודות פוסטמודרניים, ולכן אין לו כל מקום, ואין לו כל אחיזה בחינוך הדתי. [ואף לא בכל חינוך אחר]. מטעם זה חייבים אנו לפנות לדרך האחרת, הלא היא דרך החינוך לבחירה על פי ערכים בכלל, ולפי ערכי היהדות העצמיים שלנו בפרט. ועתה גם אם לא נסכים לראות בתיאטרון כלי חינוכי פשטני ברור, שכמו בחינוך, כך גם בתיאטרון גורמת החרות היתרה לאבדן הערכים, לניהיליזם פוסטמודרני, ואלה הופכים את התיאטרון למנותק מן הקהל, ומחוסר כל אמפתיה ועל-כן לדבר שאינו קיים מבחינה תיאטרלית-אמנותית.

ג'ורג' סטיינר בספרו **אראטה** [הוצאת עם עובד, ספרית אפקים, תל-אביב 2001], מצטרף לתפיסה הניהיליסטית הטוענת לקיומם של אינסוף פרושים לסימנים של הלשון האנושית. וכך הוא כותב: **"אמנויות ההבנה [הרמנאוטיקה] רבות הן, כשם שמרובים מושאי ההבנה שלהן. לסימנים אין גבול הן מבחינת מספרם וצירופיהם והן מבחינת האפשרויות הגלומות במשמעויותיהם. אין במצב האנושי דבר מרפה ידיים יותר מעצם הדבר שאנו מסוגלים לומר כל דבר ולהתכוון לכל דבר שהוא"**.

ובכן אין לי כל ספק שסטיינר טועה כאן ואף מבקש להטעות אותנו. הן לסימנים עצמם והן למשמעויותיהם יש גבול, אלא אם כן אנו עוברים לתחומי הטרור. שולחן כל עוד הוא שולחן, לעולם אינו יכול לשמש גרב או חולצה. לכן לכל דבר יכול להיות יותר מפרוש אחד, אבל זה עדיין רחוק מאד מאינסוף של פרושים. וזאת יש לדעת: אינסוף של פרושים משמעו, אף לא פרוש אחד. גם המשפט האחרון של סטיינר בהבל יסודו. אין אנו מסוגלים לומר כל דבר, ואין אנו מסוגלים להתכוון לכל דבר. מה שמעולם לא ראינו, לא שמענו, לא מששנו, לא טעמנו ולא הרחנו, לא אותו, לא שכמותו, ולא דבר הדומה לו, הוא דבר שאין אנו יכולים אפילו להעלותו על דעתנו, קל וחומר שאיננו מסוגלים לדבר עליו או להתכוון אליו. דבר שמעולם לא הגיע לתודעתנו, הוא או חלקיו, או חלקי חלקיו, אין אנו מסוגלים להרכיב אותו למשהו קיים. הוא פשוט אינו קיים בשבילנו.

לטעויות אלו של סטיינר יש להוסיף, שכל הדיסקורס על המטאפורה לאחר פול ריקר ולאחר אומברטו אקו הסתאב כדי כך, שלפי פנומנולוגים אחדים שהקדימו את הפוסטמודרניסטים, כל מטאפורה מתיחסת לרפרנט שהוא עצמו אינו אלא מטאפורה, ואילו רפרנט דינוטטיבי-ממשי-ריאלי למטאפורה אינו קיים לדעתם. כל הדיונים הללו הם כמובן הבל, כי מבחינה לוגית, אם הרפרנט של כל מטאפורה היא מטאפורה אחרת שבבסיסה, כי אז בהכרח חייבת להתקיים מטאפורה ראשונה, שבבסיסה אין מטאפורה אחרת, כי מטאפורה כזו אינה קיימת לא במציאות וודאי לא בממשות. לפני מטאפורה כזאת לא קיימת כל מטאפורה אחרת, אלא הרפרנט-האוביקט הממשי הטרור לשוני בלבד.

מובן, כי כאשר מדובר בעבודה פרקטית של פרשנות הטכסט, [ויש להבין שבאמת כל קריאה, ואפילו הפשוטה ביותר היא פרשנות פרקטית], אז לדיוני ספקולציה מטאפיזיים על קיומו הממשי, או על קיומו הוירטואלי של האוביקט-הרפרנט אין כל משמעות. בענין זה חייבים לדעת גם, שפרשן אמיתי המתיחס בכובד ראש לטכסט ולתכנים שלפניו חייב להזהר מן התיאוריות הניהיליסטיות של הדיקונסטרוקציה והפוסטמודרניזם. הפנומנולוגיה של הוסרל, הואיל והיא חשדנית כלפי קיום הריאליה, נוטה לכיוון הניהיליסטי הנזכר, באשר אין היא מאפשרת פרשנות רגילה של ממש ביחס לריאליה, כי אם אין ריאליה, אין את מה לפרש. אם בכל זאת מבקש אדם לעסוק בפרשנות על בסיס פנומנולוגי, הוא נאלץ לסמוך על פרשנות ספקולטיבית מנופחת. על פרשנויות הסרק המוגזמות חסרות ההצדקה של שיטות אלו ושל אחרות, כבר אמר את דברו מיכאל ריפטר המבקר הבינלאומי הגדול, באוסף המאמרים שיצא לאור בטיפולה של המחלקה לספרות משווה בשנת 2001.

הואיל ולפוסט-מודרניזם השפעות מכריעות על רוב תחומי החיים המודרניים, ובמיוחד בגלל האקטואליות של השפעתו על התחום הכלכלי של חיינו, ובגלל הסכנות המוחשיות האורבות לפתחנו, חייב אני להביע את חששותי האפוקליפטיים ביחס לשיטת חיים זדונית זו. האקטואליות של הסכנה מודגשת היטב על ידי מאמרו של זיגמונד באומן, "השומר אחי אנוכי?" שהופיע אף הוא בהצופה (שבוע לאחר מאמרו של ברנדיס, בערב שב"ק פרשת בראשית), ועל ידי מאמרו של זאב גלילי. ב - "דיוקן" של "מקור ראשון" בשם "גלובליזציה או כלכלה ציונית" (שהופיע אף הוא בערב שבת בראשית). שני המאמרים רומזים על האסון האורב לאנושות על ידי הכלכלה הפוסטמודרנית השטנית, שמר שלמה דוברת יו"ר כח המשימה הלאומי ל - "קידום" החינוך בישראל, מנסה להשליט אותה על מערכת החינוך, ומר בנימין נתניהו מנסה לישים אותה על כלכלת ישראל כולה. ואולם שני המאמרים, זה האקדמי של באומן, וזה העיתונאי - פופולרי של גלילי לקויים ברכוכיות ובחולשת הדעת בזה, שאין הם אומרים לנו כמוהו כברנדיס את כל האמת על כל סכנותיה ועל כל זוועותיה.

לפי באומן כתוצאה מן הרובוטיזציה ומן הגלובליזציה אנו מתקרבים לחמישים אחוז של מובטלים הרעבים לפת לחם. ראוי להסתכל קדימה כשלושים עד ארבעים שנה. נניח שכשלושים אחוז מן המובטלים הללו עוד יירשו מהוריהם קורת גג כלשהו. אם לא ימכרו אותו לעשירים, יהיה להם קורת גג על אף שלחם לאכול לא יהיה להם, ויהיו נדונים לרעב מנוון כל ימיהם. ואולם עשרים האחוז שכבר הוריהם היו מן המובטלים יצטרפו לא רק לרעבים, אלא אף להומלסים חסרי הבית שמסתובבים משך כל היממה ברחובות. עשרים אחוז במונחים של ישראל פרושו למעלה ממיליון איש, שעם עבור הזמן יהפכו לשלושה מיליון. מסה כזאת של חסרי בית היא סכנת חיים מוחשית ביותר. מסות אלה לא יסתפקו בחיטוט בפחי האשפה ובקבצנות אלימה כמקובל כבר היום בשכונות מסוימות של ניו יורק ושל ערי הענק הדומים לה. מאורעות המהפכה הצרפתית וחזיונותיו של מרכס על מרד הפרולטריון ועל הרג הקפיטליסטים הם תמונה אידיאלית והרמונית בהשוואה למרד ההומלסים העומד בפתח. ואדי סאליב יזכר כמשחק של ילדים תמימים, המשחקים במשחקי מרד ומלחמה. הפוסט מודרניזם שהרס את כל העקרונות ואת כל הכללים, פונה בסופו של דבר נגד עצמו. ראשי ההי-טק, ראשי התעשייה והכלכלה, וכן ראשי האוצר משחקים כאן, אולי בלא יודעין במשחק המסוכן של איבוד עצמי לדעת.

ההומלסים של העתיד אינם המסות הממושעות של אמיר פרץ. מסות אדם חדשים אלה אין להם כל אמצעים להתארגן ולשים עליהם ראש שיובילם במאבקם, ואף ירסנם בשעת הצורך. המנהיגים של ההומלסים הם הרעב והיאוש, ושנים אלה הם יועצים מסוכנים ביותר. בודדים אלימים ורעבים, וקבוצות של עשרות או של מאות שהתקבצו עד הוק, לא רק ישדדו את העוברים והשבים שברחובות, אלא אף יכנסו לבתים, יקחו מכל הבא ליד, יהרגו את המתנגדים, ירוקנו את הארונות ואת המקררים ויחסלו כארבה את כל סביבותם. השווקים וחנויות המזון יהפכו למוקדי הסיכון הנוראים ביותר. לא יעזרו להם לא השומרים ולא המשטרה. המתנפלים בהמוניהם יהפכו כהרף עין ממאות לאלפים, ואין כח שיוכל לעצור אותם בדרכם להשיג מזון. שום צבא לא יוכל לשמור אף לא על מנהיגי האומה נגד ההמונים הרוחשים, ולא יהיה אדם במדינה שחיי בטוחים. ישאר רק פתרון אחד, שבגלל נקיון הדעת לא נוכל לתת לו בטוי מלולי מעל דפי העתון. הכתובת רשומה על הקיר, ודי לחכימא ברמיזא.

האם הגזמתי מעט? אפשר. אך אפשר גם שאף אני עדיין לא אמרתי את כל האמת. מכל מקום אנו חיים בתקופה של הרת עולם שבו הפוסטמודרניזם מביא את ההמונים למצב, שסופו אנדרלמוסיה אלימה של שוד, של גזל, ושל רצח. ואולי שלילת הקצבעות ממשפחות מבורכות בילדים, כוונתה הזדונית היא להגביל את מספר הלידות, מפני שחברת השפע המדושן בכל טוב, מתנכרת לחובתה, ואינה מוכנה לתמוך בריבוי הילדים. מנובלים חברי מפלגות פוליטיות ידועות, לא זו בלבד שאינם

מוכנים לתמוך בהגברת הילודה, לא רק מנסים באמצעות גזרות כלכליות למנוע מזולתם הקמת משפחות גדולות, אלא שהם גם מטיפים בכל פינה נגד הילודה. בדרך זו הם נוקטים בשיטה הנאצית הפשיסטית, שבקשה לרצוח מראש ובטרם הולדם את ילדיהם של אלמנטים לא רצויים כגון צוענים ויהודים. במקום להכיר בעובדה שאם מדינת ישראל מעוניינת בחיים היא זקוקה לילודה גבוהה. במקום להכיר בעובדה שילדים מביאים אושר וגם עושר. אפילו הגרמנים לא הפנו נשק רצחני זה נגד בני עמם הם. רק מוח יהודי מעוות מסוגל לתכנן מראש באמצעות גזרות כלכליות ובאמצעות הטפות "מוסרניות" המופנות להורים עניים ולומר להם, שאם אין להם אמצעים שלא יביאו ילדים לעולם. אין זה, אלא רצח מראש של רוב ילודי העתיד, והתאבדות מטופשת של אומה החיה בים של אומות מרובי ילודה.

לכן ראוי למחנכים מכל הסוגים ומכל הרמות, לפרופסורים בעלי מצפון ולעיתונאים בעלי שכל ישר להלחם בכל כוחותיהם נגד כל גילוי של הפוסטמודרניזם, ולחנוק את התפתחותו בעודו באיבו. חזיונותיו של מרכס לא התגשמו מפני שבעלי התעשייה נפקחו עיניהם והם סברו וקבלו רבים מאוד מתנאי הפרולטריון. נוסף לכך גילו פסיכולוגים, כי פועל מרוצה יעיל יותר ומיצר הרבה יותר, וכדאי להעניק לו תנאים טובים. מתן מעט מזון לחלק מן הילדים רק מסמא את העיניים ואינו פותר את הבעיה, וודאי שהיא לא נפתרת על ידי פיטורי עובדים ועל ידי התנערות מן האחריות לגביהם. עם הפרולטריון של ההומלסים המצב מסוכן הרבה יותר מכל מה שידענו עד כה. אם לא יעשו צעדים של ממש תיווצר כאן מסה אדירה שלאיש אין שליטה עליה. ולכן ראוי לכל המתלהמים מהצלחות התרבות, המדיניות והכלכלה של הפוסטמודרניזם להזהר ולחשב היטב את צעדיהם. ויפה שעה אחת קודם.

וכך ניבא ירמיהו הנביא למואב. "כי יען בטחך במעשיך ובאוצרותיך גם את תלכדי ויצא כמוש בגולה כהניו ושריו יחדיו. ויבוא שודד אל כל עיר, ועיר לא תמלט, ואבד העמק ונשמד המישור אשר אמר ה' ". (ירמ' מ"ח 7 - 8). וכך כתב הנביא עמוס על ישראל. "כה אמר ה' על שלשה פשעי ישראל ועל ארבעה לא אשיבנה, על מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור נעלים". (עמוס ב' 6). ופסוק זה רומז כמובן לא רק למכירת יוסף, אלא למכירת הנדכאים בכל הדורות. ולכן כתב גם ישעיהו כדברים האלה. "ובפרישכם כפיכם אעלים עיני מכס, גם כי תרבו תפילה, אינני שומע, ידיכם דמים מלאו. רחצו, הזכו, הסירו רע מעלליכם מנגד עיני, חדלו הרע. למדו היטב דרשו משפט, אשרו חמץ, שפטו יתום, ריבו אלמנה". (ישעיהו א' 15 - 17). השאלה היא, אם נדע למנוע מילדינו לשלם את המחיר.

פרק יב. מדוע אנו מחויבים לתרבות היהודית?

מערכת "תכלת" פרסמה בחוברת מס' 8 ה'תש"ס מאמר, שזכה לכוותרת "דמיין: על ג'ון לנון ואהבה". כותרת זו תמוהה לא רק מפני שהעברית, בניגוד לאנגלית מחייבת חזרה על מילות היחס, ומן הראוי היה לכתוב "על ג'ון לנון ועל אהבה", אלא היא גם תמוהה ואף סתומה למי שאינו מעורה בגילויים השונים של סוגי ה-Subculture האמריקאי. אדם כזה פשוט אינו יכל להבין מה הקשר בין שלש המילים שבכותרת. נוסף לכך מילת התרגום "דמיין" הנה רזה מדי כדי לשמש תחליף למילה Imagine לא רק בצליל אלא גם במשמעות, ואדם מן היישוב, גם אם הוא עוסק בפרשנות ובביקורת של חמש ספרויות, ואף אם יש לו יד באמנות הפלסטית, והוא אף מטה אוזן למוסיקה קלסית וקלה, עדיין אין הוא חייב לגלות את הקשר בין המילה העברית "דמיין" לג'ון לנון. אפילו צרוף המלה "אהבה" לבלי "כאותי" זה, אינה יכולה לשמש סימן לתוכן המאמר העוסק תחילה ביתרון האהבה המעדיפה את רעך הקרוב לך על פני האהבה השוויונית לאנושות כולה, ולאחר מכן דנה בהכרחיותה של הרבגוניות בתרבות האנושית, ולבסוף בהעדפת היהדות המקורית המסורתית על פני כל שיטות החיים האחרות.

אודה ולא אבוש, שרק במקרה הצצתי במאמר זה, שמתוך בחירה על יסוד גירויי הכותרת לא הייתי מתחיל לקרוא בו כלל. שוחחתי עם חברים מן האקדמיה ומחוגי האינטליגציה שקוראים בדרך כלל את "תכלת" והתברר, שאף הם לא מצאו בשם המאמר דבר שיש בו כדי לעורר את סקרנותם. אחדים מהם הסכימו לעיין במאמר רק לאחר המלצותי. הדבר מצער, כי בדיעבד, לאחר קריאה, מתברר, שיש תועלת במאמר מבחינת תכניו ומבחינת הריטוריקה הרב-שלבית של הצגת הטעונים. נראה לי כי רבים מן הטעונים הבאים בו, צריכים לשמש נקודת מוצא לכל דיון בטיבה, במהותה ובעתידה של התרבות בישראל.

עם זה יש לומר בברור שחשיבותו של המאמר איננו בחידושים המפתיעים שבטעונו. על כולם אפשר להחיל את הביטוי הצרפתי הלקוני הידוע Vu De'ja. על כולם אפשר לומר כי: "כבר שמענו וכבר ראינו" את כל הטעונים המוצגים במאמר באמצעות תחבולות דמגוגיות וסחבקות, כאילו יש בהם חידוש גדול. למרבה הצער לא עוררו בי הדברים את התגובה היהודית לכל חידוש מבריק: "מנא הני מילי?" להפך. הדבר הראשון שעלה בדעתי היתה התגובה היהודית האחרת האומרת על כל חידוש מדומה: "פשיטתא". על האהבה המעדיפה כבר שמענו בעשרות ספרים של פסיכולוגים מאז ספרו של אריך פרום על "אמנות האהבה". אמת שהדברים נאמרו גם לפני פרום, והיום אנו מוצאים אותם אפילו בספרי ההדרכה לזוגיות הנכתבים לעשרות בידי רבנים, וביניהם אפילו חרדים מובהקים. וכבר שמעתי מפי הרב אליהו ספור עממי מענין בהקשר לאגדה שלפיה ניסה הקב"ה לתת את התורה לאדם ולישמעאל וכו' ורק כשכולם דחו אותה בתרוצים מתרוצים שונים, הוא בא לישראל שקבלו את הצעתו ואמרו "נעשה ונשמע". לפי הספור העממי בא בחור לנערה להציע לה נישואין ואחר שזו דוחה אותו הוא הולך לשניה, לשלישית, לרביעית ולבסוף כאשר כבר נדחה על-ידי כולן הוא בא לחמישית ואומר לה. ראי נא כיצד כולן כבר דחו אותי, אולי את, הואיל ואת פחותה מכולן תהיי מוכנה להנשא לי. רק טבעי הדבר אומר הרב אליהו שבחורה זו תיקח מערוך ותגרש את הבחור שלנו לכל הרחות, ולא בגין חסרונותיו או פגמיו, אלא מפני שהתגלה שבעצם יחסו אל כל הבנות הוא שוויוני, ואין הוא אוהב אלא את הנישואין או את האהבה ולא את האישה היחידה והמיוחדת. ברור כאן השוני באהבת ישראל כלפי הקב"ה. ישראל אומרים "נעשה ונשמע" אף-על-פי-כן ועל-מנת כן.

גם על ענין הנצרות כבר שמענו ברומן של א"א קבק על ישו מנצרת בשם "במשעול הצר". אפילו אני עצמי כבר כתבתי על רומן זה בספרי "ספרותנו החדשה במערבולת הקידמה", (הוצאת "עקד" 1997) והראיתי, כיצד הצרופ של האינדיבידואליזם והחופש הקיצוניים עם האהבה ועם החסד השואפים לאינסוף כבר מכילים בתוכם את היסודות האכזריים ביותר. (שם עמודים 121-128). אף הראיתי שם, כי שאיפה זו לחרות דומה למדי ל - "הומניזם הליברלי" האלים של ימינו, שכל עיקרו מתגלם בהגשמה עצמית ובביטוי עצמי שהם אגואיסטיים בעליל. לנגד עינינו נוצרת כאן דת חדשה, חילונית ואתאיסטית, שיש לה כל האופציות ליצירת אינקוויזיציה חדשה, מודרנית, מתקדמת העושה מאמצי-על, כדי לשעבד את האדם לחרותו הניהיליסטית חסרת המעצורים.

הדילמה שבין השוויון לפלורליזם בתרבות בכלל ובתרבות הישראלית בפרט אף היא היתה ידועה יפה כבר לחכמינו הקדמונים.

תנו רבנן : (אדם יחידי נברא, ומפני מה?) מפני הצדיקים ומפני הרשעים ; שלא יהו הצדיקים אומרים : אנו בני צדיק ורשעים אומרים אנו בני רשע. דבר אחר : מפני המשפחות, שלא יהו משפחות מתגרות זו בזו... וכו'. (סנהדרין לח ע"א).

ברור מאגדה זו שחכמינו, כבר בימים הקדמונים ההם לא היו מעוניינים בייחוס, המקנה פריבילגיות לבני האדם מסויימים דווקא ועל כן הם מדגישים, כי ההתעלמות מן הייחוס הוא רצונו של הקב"ה לכתחילה. ועוד אמרו חז"ל באותו מקום : "לפיכך נברא האדם יחידי - שלא יאמר אדם לחברו : אבא גדול מאביך". (שם, שם). באותה מגמה עצמה אמרו : "רבי מאיר היה אומר : אדם הראשון מכל העולם הוצבר עפרו". אדמת הר ואדמת גבעה, עידית וזיבורית, הכל שמשו בו בערבוביה. ואולם השוויון אינו נחשב להם לחכמים כערך עליון, והם דברו אף בצורך להיות כל אדם שונה מחברו. וכך מצאנו באותו מקום :

תנו רבנן : להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים הקב"ה, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, וכולן דומין זה לזה, אבל הקדוש ברוך הוא טובע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהן דומה לחברו... (סנהדרין לח ע"א).

מתברר, כי לפי תפיסת המדרש, בטבע האדם שולטים השוויון והדמיון בתערובת עם השוני. אין לך שני בני אדם השווים זה לזה בכל, כשם שאין בני אדם השונים זה מזה בכל גילוייהם. המדע של ימינו מאשר דבר זה, כאשר הוא מאפשר זהו גופות על פי מבנה הרקמות בהשוואה לרקמות של בני משפחתו, ובה בשעה הוא גם יודע, כי אין שני בני אדם בעולם בעלי טביעת אצבעות שווה. נראה שגם הטבע איננו בנוי כולו על עקרון השוויון. השיטה הטבעית מתגלה על כל צעד ושעל דווקא כהיארכית. יש דומם ויש צומח ויש בעלי חיים ומעליהם ישנו האדם. נראה היום ברור שאין היארכיה כזאת בין בני האדם עצמם, לא בתכונות גופניות ואף לא בתכונות רוחניות, על אף ששוני יש ביניהם בוודאי. עם כל זה קיים שוני אף בין בני האדם בתכונות רבות מאד, מהן פיזיות ומהן רוחניות. גובה, מבנה גוף, כוח, צבע עור ושערות לעולם הם שונים שוני רב, וכך הם הדברים גם בתחומי הרוח כגון : רגישות, רמה שכלית, כח סבילות ועוד. אין בטבע שוויון מחלט, ומתוך השוויון החלקי מתבלטים תמיד היסודות השונים. אפשר אולי לומר, כי ראה הקב"ה שיש חסרונות בשוויון, כשם שיש גם חסרונות בשוני ולכן מזגם יחד כדי שישלימו זה את זה. מצד אחד זקוק כל אדם לידיעה שהוא שייך לקבוצה שהוא דומה להם, ומצד אחר הוא גם זקוק לבטוי עצמי בעזרת השוני שהוא שונה מאחרים. עוול גדול עשה דרווין להאנושות כאשר הוא הכריז על התיאוריה של מוצא המינים. סכסוך גדול הוא גרם בין בני האדם בהחילו אף עליהם את העיקרון של מלחמת הקיום, אך חמורים יותר דבריו על מוצא המינים. אם

האדם הנו מין חיה מפותחת, הוא נשאר חיה מכל מקום, והדבר הזה יחד עם העקרון של מלחמת הקיום מצדיקים כל התנהגות חייתית והורסים לחלוטין את כל אשיות המוסר.

העולה מן הדברים הוא, כי אחת מבעיות היסוד של הדמוקרטיה במדינת ישראל המודרנית היא הבורות המתחפשת באצטלא של השכלה ושל נאורות. בורות תהומית ונאורות מזויפת אלו אינן מצטמצמות בתחומי היהדות, אלא הן מתגלות בכל תחומי הדעת. כתוצאה מבורות זו סולפו מושגים רבים, והם שיבשו רבות מן התפיסות השולטות בציבור. כך קרא למושג של השוויון, שהיא אחת הסיסמאות המרכזיות של הדמוקרטיה. סיסמה זו שמעולם לא הוגשמה כפשוטה, אף לא בדמוקרטיה הגדולות והמבוססות, ואפילו לא בארצות הסוציאליסטיות המובהקות ביותר, נתפרשה אצלנו, כתוצאה מן הבורות, כערך חברתי עליון ותבעה לעצמה מימוש מחלט בתחומים רבים, ובמיוחד בתחום החינוך.

נראה כי רק האיזון בין הייחוד לאחידות ובין הדין לרחמים יש לו סיכוי בעולמנו. וכך מצאנו כבר בדברי רבותנו במדרש בראשית רבה:

**"ה' אלקים, למלך שהיו לו כוסות ריקים. אמר המלך, אני נותן לתוכן חמין
הם מתבקעין, צונן, הם מקריסין, ומה עשה המלך? ערב חמין בצונן ונתן
בהם ועמדו. כך אמר הקב"ה. אם בורא אני את העולם במידת הרחמים,
הרי חטייה (חטאיו) סגיין, במידת הדין היאך העולם יכל לעמוד, אלא הרי
אני בורא אותו במידת הדין ובמידת הרחמים, והלואי יעמוד". (בר"ר יב טו).**

עד כאן אני יכול לקבל את תפיסתו של הדי"ר מגן. ואולם מכאן ואילך מצויה דילמה הטבועה בעצם מהותו של הפלורליזם. כל בר דעת שיש בו מעט הגיון חייב להודות בכך, כי העובדה שאני מסוגל לסבול בקרבתי דעה הנוגדת את דעותי, אין לפרשה כאילו אני מקבל אף את דעות מתנגדי כדברי אמת נכונים. מבחינה לוגית יש משום הבל בהכרזתו של הדי"ר אמנון שפירא הטוען כי "יש יותר מ - "אמת" אחת". (הצופה יד אייר תש"ס). מתוך תקווה שהדי"ר שפירא מקבל את הטענה שהקב"ה אמת, והואיל והוא גם אחד ואין בלתו, קשה לי מאד למצא "אמת" במקום אחר. אם נהיה עקביים עם דברי הדי"ר שפירא, נצטרך להסכים שגם ביחס לקב"ה יש יותר מאמת אחת ומכאן עולה המסקנה המעוותת והלא מתקבלת על הדעת, שחלילה גם הקב"ה כביכול, הנו יותר מאחד, ושאלה היא רק אם הוא שניים כדברי הפרסים הקדמונים, או שלושה כדברי הנוצרים.

גם אם נרד, מדרגה, ונדבר על האמת ברמת היום יום, לא יהיה זה קל לקבל את התפיסה ששני דברים מנוגדים, הם שניהם אותה אמת. נכון כי ברמה הסימבולית אפשר שאדם יהיה בחינת חיה, ועל פי העיקרון של הסמליות אפשר אף לומר שא' הוא ב' ולהפך, או שא' הוא גם א' וגם ב' ואז חיה כלשהי תהיה בחינת אדם. ואולם במקרה סימבולי כזה הקביעות השונות אינן על אותו מישור. לעומת זה, אם אנו מדברים על אותו מישור לא יתכן שדבר והיפוכו שניהם יהיו אמת. לכן אם אני מאמין באמונה שלמה באמת שלי, לעולם לא אוכל לקבל שגם ה - "אמת" של זולתי היא אמת ממש. אם אני מודה באמת השונה של זולתי, אני מכחיש את אמיתותה של האמת שלי, ושוב אין כל סיבה שאדבק בה. מי שמסכים שגם העדר קיומו של הבורא הוא אמת, שוב אין כל סיבה שהוא יאמין בקיומו, ויקיים את מצוותיו. מה שיכל להתקיים כיתרון במישור הסימבולי הרב רבדי, הוא התגלמות של האבסורד במישור הלוגי החד רבדי. רק הערוב והבלבול בין שני המישורים הללו הוליד את התפישה הפלורליסטית, השטחית, המטופשת והאבסורדית, שלפיה יש יותר מאמת אחת.

על האמת ועל האותנטיות.

יחסו של האדם המודרני אל האמת מוליך אותו אל החשיבה הפרדוקסלית. מאז השתלטותה של החשיבה הספקנית המודרנית על תפיסתנו, אנו מפקפקים אפילו בקיומה של אמת כלשהי. מכל מקום מסתפקים אנו אם יש אמת אחת או שמא יש אמיתות הרבה, וכבר שמענו גם דעה בתקופתנו הפוסטמודרניסטית, שלפיה כמספר הדעות כך מספר האמיתות, והדברים ערוכים ומנומקים בנימוקים המתימרים להיות רציניים ומבוססים על אדני ההיגיון. כדי שהענין לא יהיה פשוט וקל, יש לו צד בעייתי נוסף. כמו העצמים הפיזיים כך גם העובדות אינן חד ממדיות, וכל אחד מן הצדדים הללו נושא עימו אמת משלו. ששת הדפנות של הקוביה יכולים להיות בעלי ששה צבעים, כשכל אחד מהם הוא הצבע האמיתי לגבי אותו דופן. צידה האחד הוא אדום, האחר הוא כחול והשלישי הוא לבן וכך הלאה. אם נשתמש בדוגמת הכסא נראה, כי לכסא יש רגליים, אך יש לו גם משענת, ויש לו גם דף ישיבה. לכל אחד מחלקים אלה מתאים הגיד החופף את העובדה של קיום אותו חלק והוא האמת שלו. עם כל זה ברור שאין זה, אלא האמת של אותו חלק ולא האמת של כל הכסא. לכן קשה לומר אמת מחלטת רב ממדית וחד משמעית על הכסא המורכב ורב התכונות. אנו חייבים לפרק את הכלים הסבוכים למרכיביהם ולמצוא את האמת האחת לכל אחד מן המרכיבים בנפרד. ואולם מורכבותם של הדברים בעולמנו, והעובדה שלכל מרכיב יש אמת משלו, אינה צריכה להטעות אותנו לחשוב, שאין אמת אחת לכל אחד מן האספקטים. מקובל להגדיר את האמת כחפיפה מלאה בין העובדה המתוארת לפסוק או להגיד המתאר אותה. ביחס לעובדות הפשוטות אפשר לפחות תאורטית למצוא בין מיליוני המשפטים שאינם חופפים, את המשפט האחד החופף בדיוק את העובדה שלפניו. משפט חופף יחיד זה הוא האמת היחידה לגבי עובדה זו. להעמיד מכשיר מרכב על עובדה אחת, כדי שאפשר יהיה לבטא אותו בנוסחה אחת, או לומר עליו משפט אחד שיבטא את האמת הטוטאלית המלאה על המכשיר המורכב חלקים רבים ושונים, הוא כפי הנראה דבר שאינו בגדר האפשר. נראה שהמציאות המסובכת כופה עלינו אמת מיוחדת לכל אחת מפניה הרבות, ובשום אופן איננו יכולים להלביש אמת אחת על כל מערכת האספקטים של המציאות. ואולם ריבוי פנים זה של המציאות אינו צריך להטעות אותנו לחשוב, שלכל הדברים שבעולם יש אמיתות הרבה. האמת היא, כי כל אספקט וכל יסוד שבמציאות יש לא רק אמת אחת, על אף ההתחכמויות וההיסוסים הפוסטמודרניים, ועל אף הגישות האקרובטיות של שיטת הדיקונסטרוקציה. אפילו כאשר למילה יש באמת שתי משמעויות, מדובר בעצם בשתי מילים שונות בעלות צליל זהה ואותיות זהות, כאשר לכל אחת מהן רק אמת אחת.

כל בר דעת שיש בו מעט הגיון חייב להודות בכך, כי העובדה שאני מסוגל לסבול בקרבתי דעה הנוגדת את דעותי, אין לפרשה כאילו אני מקבל אף את דעות מתנגדי כדברי אמת נכונים ומחלטים. וכבר הראנו כי מבחינה לוגית יש משום הבל בהכרזתו של הד"ר שפירא, הטוען כי "יש יותר מ - "אמת" אחת. (הצופה י"ד אייר תש"ס). גם אם נרד, מדרגה, ונדבר על האמת ברמת היום יום, לא יהיה זה קל לקבל את התפיסה ששני הגדים מנוגדים לגבי אותה עובדה, הם שניהם אותה אמת. נכון כי ברמה הסימבולית אפשר שאדם יהיה בחינת חיה, ועל פי העיקרון של הסמליות אפשר אף לומר שאי' הוא בי' ולהפך, או שאי' הוא גם אי' וגם בי' ואז חיה כלשהי תהיה בחינת אדם. ואולם במקרה סימבולי כזה הקביעות השונות אינן על אותו מישור, כי האחת היא על מישור המציאות והאחרת היא על המישור הסמלי. לעומת זה, אם אנו מדברים על אותו מישור לא יתכן שדבר והיפוכו שניהם יהיו אמת. לכן אם אני מאמין באמונה שלמה באמת שלי, לעולם לא אוכל לקבל שגם ה - "אמת" של זולתי היא אמת ממש. אם אני מודה באמת השונה של זולתי כמו באמת מחלטת, אני מכחיש את אמיתותה של האמת שלי, ושוב אין כל סיבה שאדבק בה. מי שמסכים שגם העדר קיומו של הבורא הוא אמת, שוב אין כל סיבה שהוא יאמין בקיומו, ויקיים את מצוותיו. מה שיכל להתקיים כיתרון במישור הסימבולי הרב רבדי, הוא התגלמות של האבסורד במישור הלוגי החד רבדי. רק הערוב והבלבול בין שני המישורים

הללו הוליד את התפישה הפלורליסטית, השטחית, המטופשת והאבסורדית, שלפיה יש יותר מאמת אחת.

באמת אין אלא אמת אחת. ואולם, אנחנו בני תמותה שדעתם קצרה, קשה לנו לתפוס את מהותה ואת קיומה, כשם שקשה לנו להבין את מהותו ואת קיומו של הקב"ה. מסיבה זו איננו מסוגלים להגיע לאמת, ואיננו מסוגלים לגלותה, עד ששני דברים מנוגדים נראים לנו לפעמים כאילו הם זהים, ואמירות רבות נראות לנו כאילו הן חופפות את העובדות של הממשות. הביטוי "אלו ואלו דברי אלוקים חיים" אפשר שהוא מתכוון לשתי תפיסות מקבילות, ולאו דווקא לתפיסות, לדעות או לרצונות הסותרים זה את זה. אין כל הכרח איפא לפרש את הביטוי כאילו שתי הדעות או התפיסות הן מנוגדות ועם זה שתיהן אמת לאמיתה. ביטוי זה יש לפרשו ולומר, כי הואיל ואיננו יודעים לגבי שתי התפיסות איזוהי האמת המחלטת, והואיל ושתי הדעות נאמרו בכוונה טהורה ובקדושה, מתוך רצון כן למצא את האמת האחת והיחידה הרי ששניהם דברי אלוקים חיים גם אם רק אחת מהן חופף במלואו את האמת האחת. ויש לדייק בדברים. לא נאמר כאן שאלו ואלו הם דברי אמת, אלא שאלו ואלו הם "דברי אלוקים חיים", ואין לנו רשות ליחס לביטוי דבר שאין בו.

העובדה שכמעט בכל המקרים בהלכה, מעמידים את הנידון למנן ומכריעים על-פי רוב, והעובדה שאין פוסקים כמעט לפי שיטת "עביד כמר עביד ועביד כמר עביד" מלמדות, שגם אצל חז"ל רק אחת הדעות נחשבת כאמת. חוסר היכולת האנושית להבחין הבחנות ברורות גורמת לרבים לחפש פתרון לבעיותיהם באמצעות חיפוש של פשרה. ואולם יש לדעת שהפשרה לעולם איננה אמת. בין אם האמת נוטה לצד אחד ובין אם היא נוטה לצד האחר, לא הדרך הממוצעת שביניהם היא האמת. היא אמנם נוחה מאוד לשמוש פרקטי, אבל דווקא מפני שהיא נוטלת מעט מצדדים רבים שכולם פרט לאחד אינם נכונים ואינם אמת, גם הממוצע שלהם הבנוי עליהם אינו יכול להיות אמת.

לפי זה פלורליזם הוא מצב שבו שתי הדעות מתקיימות האחת בצד חברתה, רק אם אין שיתוף מלא בין הדמויות החולקות זו על זו, ורק אם הדעות השונות אינן על אותו מישור ואינן מחייבות מעשה אחד. לעומת זה, שתי תפיסות או שני הגדים, הסותרים זה את זה ועם זה דורשים להתממש במעשה אחד אין להם לעולם קיום ביחד. לכן מחכמת האדם היא להודות, כי אכן יש רק אמת אחת, אלא שבכלים לוגיים, אנו לעולם איננו מסוגלים לזהותה. ואולם להשתמש בחוסר היכולת שלנו לזהות את האמת האחת, כהוכחה לריבוי של האמיתות אינה אלא הבל וראות רוח. דברים אלה נאמרים לא רק כלפי ד"ר אמנון שפירא ולא רק כלפי הד"ר זאב מגן, שאף הוא דוגל לצרכיו ב - "אמיתות כפולות" במאמרו, אלא גם כלפי כל אותם אקדמאים ולא אקדמאים המתפתלים כחומר חותם כדי להוכיח שהביטוי "אלה ואלה דברי אלוקים חיים" מוכיח שחז"ל דגלו בפלורליזם וראו שוויון ערך בין שתי תפיסות מנוגדות, עד שסברו ששתיהן הן אמת.

המסקנה מכל האמור הוא, שגם אם מחויבים אנו לרבגוניות תרבותית, חייבים אנו גם לקבוע לה גבולות ברורים, כדי לא להציג את הפרדוכס או את האבסורד כתפיסה מקובלת, וכדי שהפלורליזם לא יהפך לאנרכיה ניהיליסטית פוסטמודרנית. כולנו חייבים לדעת שיש בתרבות יסודות כחוק, כחינוך, כמוסר ועוד כיוצא בהם שהם חשובים ואף מכובדים ואף מחייבים, ואין ליחס להם אופי אבסורדי. עוד חייבים אנו לדעת כי יש יסודות שהם קודש ויש יסודות שהם קודש קדשים. הואיל וה-"קדוש" נקבע רק ברצונו ובבחירתו של הבורא ובלבותיהם של המאמינים, לרשות המחוקקת, לרשות המבצעת, וכן לרשות המדווחת (לתקשורת) וגם לדימוקרטיה בכלל, ואפילו לאינסטנציות השונות של בתי המשפט, אין כל מעמד בתחומים השונים של עולם הקדושה. לכן כל מה שאינו קדוש, גם אם הוא חשוב ביותר,

הוא יישאר תמיד פחות מן הקדוש, אפילו כאשר הוא מכובד ביותר כמו מערכת המשפט או כמו הרשות המחוקקת. נסיונותיהם של בני אדם חסרי כל הבנה במהותה של תרבות לעשות במושגי הקדושה כמו גם במושג של ה - "אמת", לעשות בהם כמו בתוך שלהם, ולנסות לקבוע באופן שרירותי את טיבם ואת מהותם או את מספרם אם שנים הם או אחד, אין לו כל השפעה ואף אינו עושה כל רושם על טיבם או על אפים של מושגים אלה.

אנו מוצאים במאמרו של הד"ר מגן בעיה מהותית נוספת מלבד בעית האמת. בחלק האחרון של המאמר מודה המחבר, בחולשת תשובותיו לשאלה: "מדוע יהודי חייב להצמד לעקרונותיה, לתכניה, לפרטיה ולטכסיה של התרבות העברית היהודית המסורתית דווקא, ומדוע לא די לו לקבל על עצמו תרבות כלשהי כתרבותו העצמית. על אף הודאה זו, מתאמץ המחבר לנמק חובה יהודית זו בנימוקים אחדים, שהם אכן חלשים למדי, ואין בכוחם לשכנע איש שיכנוע חד משמעי, שאינו מעורר הסתייגויות. טעונים מסוג זה, שיש להקדיש מאמר נפרד כדי לדון בהם, אינם מתקבלים אפילו על דעתם של המשוכנעים מכבר מבני הציבור הדתי. אני תמה על אופי זה של הסיום, מפני שמתוך קריאת המאמר עולה רושם, שהמחבר יש לו ידיעות לא מעטות על מהותה, על תכונותיה ועל מגמותיה של התרבות בכלל, ושל התרבות העברית היהודית בפרט. ידיעות אלו לא עזרו לו משום מה לגלות את הנימוק העיקרי המעשי והחד משמעי, שיש בו כדי לשמש תשובה משכנעת לשאלתו.

כל מי שמצוי אצל עקרונות האנטרופולוגיה הישנים והמוצקים יודע, שתרבות איננה מתפתחת במסות ענקיות של מילרדי בני אדם (ובאמת אין תרבות סינית, אלא תרבויות סיניות), אלא מצטמצמת לרמה הלאומית או לרמה השבטית. מצד אחר ידוע גם, שהפרט הבודד והמבודד אף הוא איננו מסוגל לעולם ליצור תרבות, מפני שזו תמיד ענין לקולקטיבי. עוד ידוע שכל תרבות מרכבת אינסוף של פרטי פרטים כיצירת כלים לרבבות, כמנהגים ממנהגים שונים, כתפיסות, כעמדות, כהשקפות וכמעשים, כגון ריסון הטבע, ארגונו ועידונו מזה, וכגון ריסון האדם, ארגון מעשיו ועידונו מזה. החקלאות, המלאכה, הטכניקה, ההנדסה ודומיהם משמשים את ריסון הטבע החמרי, את ארגונו ואת עידונו, ולעומת אלה משמשים הדת, המוסר, החוק, הספרות והאמנות לריסון הטבע האנושי לארגונו ולעידונו. כל המרכיבים הללו של התרבות בנויים אינסוף של פרטי פרטים, וכל יום מוסיף להם בדרך של התפתחות כהנה וכהנה. ריבוי עצום זה מונע כל אפשרות ליצור תרבות לפי הזמנה, לפי תכנון או לפי תיאוריה מוכנה מראש, ולהפך, הוא גם מקשה מאוד לוותר על התרבות שירשנו, עליה או על חלק מחלקיה, והוא מקשה גם להטיל בה שינויים לפי מאוויינו.

יכל אדם ללמוד שפה ולהגיע בה לרמה גבוהה ביותר, אפילו בתחום השימוש האקטיבי. בנימין תמוז הצעיר, שטרם הושחת על-ידי התפיסות האוטו-אנטישמיות, כתב סיפור על צעיר ישראלי אחד בשם מיכאל אנגלסון שהיה בעל כישרון פנומנלי לשפות. אנגלית, צרפתית, גרמנית וכל שפה אחרת, הוא הגיע בהן עד מהרה לרמה של שפת אם, על כל הצלילים, ההטעמות והניואנסים של השפות השונות. צעיר זה קבע כמטרת חייו לשמש שחקן בצרפת או באנגליה, ודווקא לגלם דמויות ששפת אימן היא אנגלית או צרפתית. על אף שהוא גילה כשרון לא רגיל במבטאו בבחינה לפני גדול מורי הבימה בצרפת, הלה דחה אותו בבוז בטענה, שאמנם מותר ללמוד שפות זרות כדי לדבר בהן, "אבל לחיות מותר ואפשר רק בשפה אחת". לכל זה הוא עוד הוסיף על הבחור שלנו כי:

"היכולת לשחק היא היכולת לבטא אמת. אמיתו של המחבר או אמיתו של השחקן, או של שניהם, ובסופו של דבר אמיתתה של תרבות שלמה. ומה הוא מבטא? איזו אמת? של איזו תרבות? של מה? זונה. זה הכל".

וכדברים הללו אמר לו למיכאל שלנו גם הבימאי האנגלי, שאצלו נסה את מזלו לאחר מכן, ולאחר ששינה את שמו למייק אנגיל. וכך נאמר שם :

"הבימאי חיבק את כתפו, ובהשפלת קול, כמגלה סוד אמר : בין הזרים דוברי האנגלית יש שני סוגים. כאלה המדברים אנגלית במבטאם הזר, המקורי ; וכאלה המדברים במבטא אוכספורדי נהדר. למראה הראשונים אנו מגחכים בסלחנות, האחרונים מעוררים בנו סלידה".
(בנימין תמוז, "תינוק שנשבה", בתוך : "אנגליוקסיל תרופה נדירה", הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב תשל"ג, עמודים 129-132).

גישה מעין זו אנו מוצאים גם בבקורת הספרות, וגם בפילוסופיה של השפה ושל התרבות, אך יש לה מהלכין גם בשירה : "האדם אינו אלא קרקע נוף מולדתו" אמר שאול טשרניחובסקי, ואף הוסיף ופרט את דבריו :

"רק מה שספגה אוזנו עודה רעננה
רק מה שספגה עינו טרם שבעה לראות,
כל אשר פגע במשעולי טללים ילד
מתלבט, נכשל על כל גוש ועי אדמה,
והוא מסיים את הבית ואומר :
"ואך ברבות הימים ובמלחמת ישות,
ומגילת ספר חייו הולכה מתפרשת, -
ובאו אחד אחד, ויגלה פשר
כל אות ואות וסמל סמל כל הבאות,
שחקו עליה בראשית בריתה, -
האדם אינו אלא תבנית נוף מולדתו".
(שאול טשרניחובסקי, "שירים", הוצאת שוקן ת-א ו-ס, תש"ט
עמוד 466).

לפי זה קיום של תרבות תלוי בשפה הלאומית, במנהגים הלאומיים או השבטיים, במנטליות הלאומית, ברקע ההסטורי המשותף, במטרות וביעוד הלאומי המשותפים, בשותפות של גורל, ואפילו בנוף הגיאוגרפי המשותף של המולדת. מסיבה זו אין קיום ואין עתיד לשום תרבות אוניברסלית, ואפילו רכישת תרבות חדשה היא משימה קשה ביותר. אפשר ללמוד שפה אפילו בגיל מבוגר, אך קשה מאד לספוג בשלמות את תרבותה, אפילו בשנות העשרים המוקדמות ביותר של חייו. במידה שבה נקלטה אצל הצעיר תרבותו המקורית בצורה מעמיקה יותר, באותה מידה קשה לו ביותר להתמוזג עם התרבות החדשה שהוא קולט. אינסוף הפרטים של התרבות, יסודותיה וסמליה נקלטים שעה אחר שעה, ויום אחר יום עם גידולו ועם התפתחותו של תינוק. במידה שבה לוח התודעה חלק יותר, במידה שבה יש עליה פחות עומס של תרבות קודמת העשויה לפעול כעכבה פרואקטיבית, בה במידה קליטת התרבות החדשה חלקה וקלה יותר. כל מה שנקלט לאחר מכן על גבי עומס תרבותי קודם, ואפילו בגיל צעיר, מורגש לאורך כל החיים כטלאי מלאכותי שאינו משתלב אורגנית בתשתית הקודמת. בגיל מבוגר, כאשר התשתית התרבותית הבסיסית כבר מעוגנת חזק בתוך התודעה, הקליטה החדשה קשה עוד יותר, עד שבשלב מסוים היא נעשית בלתי אפשרית. מובן שכל אדם הגון חייב להתייחס בסלחנות

ובאהדה לכל הדרגות השונות של הקליטה התרבותית המאוחרת, כל זמן שהיא משמשת את הסובייקט בצורה כנה וצנועה. ואולם, כאשר אנו נתקלים בהעמדת פנים מזויפת, בהצגת תרבות טלאים חדשה כאילו מדובר בתרבות מקורית מילדות, לא זו בלבד שאנו מרגישים מיד בזיוף, אלא שאנו גם חשים סלידה. זה המצב בדיוק בסיפורו של בנימין תמוז שבו פתחנו דיון זה.

דברים אלה מעוגנים כמובן גם בתפיסתו של ג'ון לוק על היות תודעתו של האדם מלידתו כלוח חלק. רמז לתפיסה זו אנו מוצאים כבר בתפיסתו של אלישע בן אבויה על ילד שלימודו "דומה לדיו כתובה על נייר חדש, ועל זקן שלימודו "דומה לדיו כתובה על נייר מחוק". (אבות ד כ"ה)

עם זה חייבים אנו לדעת, שאצל רבים מאוד מן העולים החדשים לעתים התרחיש הנו שונה לתלוטין. ילד הגדל במשפחה יהודית שרשית, או לומד מגיל צעיר מאוד בגן יהודי או בחדר באחד המרכזים היהודיים התוססים כגון בורו-פארק או ווילימסבורג בניו-יורק, בסטמפורד היל או בגולדרס גרין בלונדון, או בקהילה החרדית באנטוורפן שבבלגיה, סופג בילדותו הצעירה הרבה יותר תרבות יהודית מחברו ובן גילו הדובר אמנם עברית כשפת אם, אבל גדל בבית המתנכר לחלוטין לתרבות היהודית-העברית המסורתית. למרבה הצער יש צברים ישראלים רבים, הנותנים ביטוי לתערובת חקינית של הנמוך בתרבויות זרות אחדות, ועושים זאת דווקא במלים עבריות. אין צריך לומר שלתופעה זו אין כל קשר לתרבות העברית.

לכן אין לשום אדם סיכוי לעולם להחליף את תרבותו בתרבות אחרת חליפית. לכן גם אין לנו אלא אותה תרבות שגדלנו עליה. מי שאין לו תרבות עברית מקורית מילדות, יכל רק להתאמץ, להשתדל, ולגלות חיבה או אפילו אהבה לתרבותו החדשה, ולעשות את מירב המאמצים שילדיו יקלטו את החדש, הגם שלעתים אפילו בדור השני או השלישי חשים עדיין במידה כלשהי של זרות תרבותית. אני עצמי למדתי משך שנים רבות את השפות אנגלית, צרפתית וגרמנית, ואף עשיתי שנים אחדות בצרפת, אבל לא הצלחתי מעולם להפנים באופן מושלם אף לא אחת מן התרבויות הקשורות בשפות הללו. כילד גדלתי על התרבות העברית והיידיש בבית ובחדר, ועל התרבות ההונגרית בבית הספר, בחברת הילדים וברחוב. בסביבתי הקרובה, בהיותה חלק מן המונרכיה האוסטרו-הונגרית, שלטה במידה רבה גם התרבות הגרמנית, אבל מאחר שזו הייתה מרוחקת מעט, ושפתה נלמדה בבית הספר רק כשפה שניה, רכשתי ממנה רק פירוור תרבות ולא תרבות שלמה. ידוע לי כמובן ששילוב כזה של תרבויות אחדות היא פרובלימטית, והוא בא תמיד על חשבון העמקות של כל אחת מהן, מכל מקום, אם מדובר בצמיחה תרבותית אורגנית, הדבר עדיין בגדר האפשר.

לעומת זה, כל השפות שלמדתי לאחר מכן, אנגלית, צרפתית ואפילו גרמנית שהייתה קרובה אלי, לא הצלחתי להתערות בתרבויותיהן התערות עמוקה ואורגנית. אפילו לימוד אינטנסיבי של הספרות ושל האמנות, ואף הכרת הדתות הקשורות בשפות אלו לא עזרו לי, ומבחינה תרבותית "נשארתי בחוץ". מכל התחומים הנלמדים הללו הצלחתי ללמוד רק את השכבה החיצונית - לפעמים שכבה עבה מעט ולפעמים שכבה דקה יותר. רק התרבות העברית קנתה אצלי שביתה מילדותי הקדומה, לאורך כל חיי עד עצם היום הזה. היום לאחר עשרות שנים רבות של עסוק בתרבות העברית, אני חש עצמי בן-בית ממש רק בה, על אף שיש לי הכרות טובה במספר תרבויות נוספות. מסיבה זו, החקיינות הפואטית-התרבותית של משוררים כנתן זך ממש דוחה אותי. נראה לי כי תמונת מצב זו מלמדת על הכלל, והדבר מסביר באופן שקשה להכחישו, מדוע אין לנו היהודים ברירה אחרת, ומדוע אנו נאלצים לדבוק ביהדות בלבד. אפילו יהודי מתבולל, אם הוא מעוניין בקשר לאומי, חברתי, תרבותי ורגשי עם עמו, אין לו מנוס

מן המסקנה הזאת. תמוה בעיני הדבר, כיצד קרה שהד"ר מגן לא הרגיש בדברים פשוטים אלה, והחמיץ טעון נחוץ כל כך לסיום מאמרו.

דברים אלה מתווספים לטענתי העקרונית שאותה אני משמיע בכל הזדמנות. לעניות דעתי קיומו של עם ישראל אינו תלוי לא במצבו הכלכלי, לא במצבו הפוליטי ואפילו לא במצבו הביטחוני, אלא במצבו התרבותי. מדינת ישראל תתקיים או תיפול לפי רמתה התרבותית הייחודית. אם לא יהיה לאומה זו ייחוד תרבותי מהותי ואופייני לה בלבד, אנחנו כולנו ניבלע במרחב המזרח תיכוני, וגדול החשש שבעוד כמאה או אולי מאתיים שנה תשכח האפיזודה הציונית הפוליטית. הסיבה שיתנו ההיסטוריונים לנפילה זו, תתמקד בהסתאבותה ובאובדנה של התרבות הלאומית. מה מצער שאבירי התרבות ה - "מתקדמים" של ימינו אינם מבינים עובדה פשוטה זו, וממשיכים בשם איזו קידמה מדומה לזרוע הרס תרבותי המכלה את האומה יותר ממה שהצליחו לעשות לנו האומות משך אלפיים שנות גלות. אם לא יחול מפנה דרמטי ורדיקלי במגמות התרבותיות והחברתיות במדינת ישראל, מי יודע אם בעוד כמאתיים שנה לא יקומו בני בניהם של יושבי מאה שערים ויצאו שוב מבין חומותיהם, כדי לבנות שוב את השכונות החדשות של בית ישראל. כי אז עלול להתברר, כי דווקא אנשי מאה שערים, ה - "פרזיטים" המושמצים של ימינו, הם ישמשו בסיס חדש לבנינה של האומה, ואז גם יתברר שהאנרגיה הרוחנית שלהם, היא החזקה מכל האנרגיות הפיזיות של החומר.